

Colección
Antropología en la Modernidad
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Políticas de la etnicidad

Identidad, Estado y modernidad

Christian Gros

Christian Gros

POLÍTICAS DE LA ETNICIDAD:
IDENTIDAD, ESTADO Y MODERNIDAD



Gros, Christian
Políticas de la etnicidad : identidad, Estado y modernidad / Christian Gros.-- Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2012
216 p.-- (Colección Antropología en la Modernidad)

Nota: Versión digital en PDF solo lectura

978-958-8181-94-3

CDD/ 306.08998

1. Identidad indígena - América Latina. – 2. Etnología. – 3. Derechos indígenas –América Latina. – 3. Globalización. I. Tít.

Catalogación en la Fuente Biblioteca ICANH

Primera edición impresa, 2000
Primera edición e-book, 2012

ISBN: 958-96930-0-8
ISBN: 978-958-8181-94-3

Agradecimientos

Un libro no puede llegar a la luz sin la voluntad y el trabajo de varias personas. Quisiera agradecer a María Victoria Uribe y Mauricio Pardo, quienes me abrieron las puertas del ICANH *y le apostaron a esta publicación; a Eduardo Restrepo, quien dedicó parte de su tiempo y de su talento como editor a la revisión del manuscrito; a Nicolás Morales y María de la Luz Vásquez, quienes terminaron con este trabajo colectivo y llevaron el libro hasta su edición. Deseo también señalar mi reconocimiento a Carlos Efrén Agudelo por su siempre difícil trabajo de traducción y a Martine Dauzier, Stephen Hugh-Jones, Jean Jackson, Jon Landaburu, Yvon Le Bot, David Lehman, Roberto Pineda Camacho, Margarita Serge y Astrid Ulloa por haber leído partes de este libro o haberme ayudado a elaborar algunos problemas. Agradezco también la colaboración del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia.*

Y por fin, me gustaría nombrar a mis amigos, estudiantes y colegas que participaron de las numerosas y enriquecedoras discusiones desarrolladas en el marco del seminario organizado por el grupo de investigación sobre las sociedades indígenas y campesinas (Ersipal) del Iheal-Credal (Universidad de París III).

Contenido

Introducción

Diez años después de *Colombia indígena*, mi primer libro publicado en Colombia, presento al lector una nueva selección de textos escritos alrededor de la temática indígena o sobre mi práctica como sociólogo dedicado a temas latinoamericanos. La mayor parte de estos fueron editados en revistas o libros de difícil acceso para un lector colombiano. El orden de presentación no tiene en cuenta el año en que fueron publicados, sino más bien responde a la necesidad de ordenar este material a partir de algunos hilos conductores. El lector encontrará para cada texto la fecha y el lugar de la primera publicación.

Dudé en presentar el primer capítulo, intitulado “Itinerario”, ya que por su estilo y su contenido puede parecer fuera de lugar al lado de textos que, como suele ser el caso en trabajos de corte universitario, no dejan mucho espacio a la subjetividad del autor. Si decidí incluirlo y romper con esta forma de autocensura que conforma el *habitus* del sociólogo, es poque este relato evidencia la deuda que con el tiempo he acumulado con Colombia y sus habitantes, ya que mi experiencia como investigador, que fue también una experiencia de vida, empezó y se desarrolló por muchos años en este país. Además, escrito apenas un año después de la publicación de *Colombia indígena*, este capítulo presenta a su manera el *background* sobre el cual me apoyé en mis textos más recientes. Por tanto, puede dar al lector algunas pistas útiles para la comprensión de mi actual trabajo. Lo paradójico es que presento este itinerario ahora que trato de ampliar mi visión y análisis de América Latina tomando cierta distancia del “caso colombiano”, bien particular en muchos aspectos. Diré que hasta cuando me alejo posiblemente de Colombia soy consciente de que mi percepción de la temática indígena quedará por siempre fuertemente sesgada por lo que ha sido este *itinerario*; este fue para mí, vale la pena decirlo, particularmente enriquecedor y feliz, a pesar de la zozobra y del luto que por desgracia afectan crecientemente a Colombia y a sus habitantes.

Una de las temáticas importantes del libro es la identidad, explícita en los tres siguientes capítulos, pero también subyacente en los últimos. ¿Cómo y por qué se construye o se reconstruye una identidad indígena y cuál puede ser el contenido de esta etnicidad bien presente en diferentes escenarios —sociales, culturales y políticos— de América Latina? Plantear esta pregunta, que ya estaba formulada en mi anterior libro, significa que no se confunde la identidad con lo que se denomina la *cultura*, o con cualquiera de los ítems que pueden ser escogidos como

objetivación de una cultura o de una etnia (la lengua, el vestido, el territorio, un conjunto de instituciones, etc.). Significa también que no se toma el discurso de los actores como la mera realidad, sino como un elemento de esta realidad que merece análisis y discusión. Esto no es siempre fácil ya que a los *actores* no les gusta que uno se interrogue y cuestione sus discursos identitarios. "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?", se preguntaba J. Jackson (1991) en un sugestivo artículo redactado con base en su experiencia de investigación en el Vaupés. Relativizar el discurso étnico, adoptar una perspectiva constructivista, o insistir sobre la dimensión altamente psicológica, subjetiva, de la identidad étnica —tal como lo hacía Max Weber (1946)— no significa que se desconozca la fuerza objetiva del imaginario identitario. Esta puede ser devastadora, como bien lo sabemos en Europa con la historia pasada y presente de los etnonacionalismos. Sobre esta cuestión existe una bibliografía inmensa y que no para de crecer.

Traté de aportar a este debate tomando unos casos concretos de reetnicización que llamaron mi atención en la época en que Colombia acababa de diseñar una nueva Constitución. En 1992 estuve en un congreso indígena sentado al lado de dos representantes de los kankuamo y escuché cómo argumentaban sobre sus raíces indígenas —la metáfora del árbol es una de las más utilizadas en este contexto— y no podía sino acordarme de la lectura de *The People of Aritama,* un libro en el que dos antropólogos de tan reconocida y merecida fama como Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff daban por definitiva la asimilación de los kankuamo a la cultura campesina-mestiza. ¿Qué había pasado para que aparentemente se revirtiera la historia de una asimilación anunciada? Como ya había conocido otros casos similares en otras regiones, traté por tanto de avanzar en algunas explicaciones. Desde entonces pude leer nuevos trabajos que apuntan hacia el mismo fenómeno, en México, Brasil, Bolivia, Ecuador, Perú... Remanentes de indios, *caboclos* del nordeste brasileño, ribereños de la Amazonia y de sus afluentes, poblaciones campesinas de los Andes o de Mesoamérica, y hasta migrantes de origen indígena en diferentes metrópolis de América hoy en día hacen explícita sus afiliaciones al mundo indígena, su pertenencia a una nueva comunidad imaginada que rebasa las fronteras de la colectividad local que hasta ahora los encerraba. Y las conclusiones de los estudiosos del tema apuntan más o menos en la misma dirección. Se trata de la politización de una identidad como indígena y miembro de un grupo étnico específico que es congruente con la nueva coyuntura en la cual está involucrada América Latina. Y, por lo que se entiende, este reclamo no significa el abandono de otras adscripciones identidarias, ni el rechazo de una pertenencia a una sociedad mayor (para no decir una nación) como miembro de *plein droit* de una amplia comunidad política.

Está claro, entonces, que el *indio* no se disuelve fácilmente en la modernidad, más todavía cuando existe una fuerte demanda en el plano internacional para que se mantenga, a pesar de la globalización imperante, una diversidad étnica pensada positivamente como la expresión de una diversidad cultural. Esta discusión sobre la existencia de una demanda externa y su impacto sobre las demandas étnicas es el tema del capítulo 4 que trata de las *paradojas de la identidad*. El capítulo puede ser leído como la

prolongación del texto "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal" que presenté en el libro *Antropología en la modernidad* publicado por el ICANH (Gros, 1997). Si el primer texto hacía particular énfasis sobre el papel del Estado neoliberal en la construcción de un actor étnico, el que presentamos aquí analiza más en detalle el peso de la globalización sobre la formación y la ratificación de un nuevo discurso étnico. Una de las sorpresas de las últimas décadas fue la posibilidad de algunas poblaciones indígenas consideradas como arcaicas de conectarse con potentes redes supranacionales que podían aportar importantes recursos (retóricos, jurídicos, organizativos, financieros, etc.) y presionar a los gobiernos. Los kayapo del Brasil, estudiados por L. Turner, constituyen un ejemplo particularmente llamativo de esta habilidad para adoptar una nueva tecnología y para comunicarse con el resto del planeta. Pero no son los únicos: más conocido sin duda es el caso de la población indígena de Chiapas aglutinada alrededor del EZLN y de la figura altamente mediatizada del subcomandante Marcos.

La otra sorpresa fue ver cómo, con el acceso a la modernización, no se disolvían las identidades étnicas en el ámbito nacional. W. Connor ya había señalado este fenómeno en contra de las teorías de K. Deutsch quien pensaba que estas identidades se mantenían en el seno de las naciones por un déficit de comunicación interna y una falta de modernización. Ahora bien, si consideramos que las identidades étnicas se alimentan del flujo de comunicación y de una interacción con un otro (un otro lejano y cada vez más cercano), es por tanto bien probable que se expresen por medio de nuevas construcciones discursivas y sobre la base de perpetuas negociaciones con el otro. Es significativo ver cómo a la par con este interés creciente por la construcción de nuevas identidades proliferan estudios que enfatizan la fuerza del mestizaje y de la hibridación cultural. Es que las identidades étnicas se construyen alrededor de *culturas* que nunca fueron tan híbridas o mestizas como ahora. Reconocer este fenómeno y señalar la presencia de una *retórica de la alteridad*, según la expresión de Gruzinski, no debería conducir a descalificar a los que reivindican el derecho a la diferencia[1], más aún cuando este reclamo viene de pueblos[2] que fueron sistemáticamente estigmatizados y dominados por ser considerados de ascendencia indígena. En este caso, es bien evidente que el derecho a la diferencia se combina con una reivindicación de la igualdad. Al famoso "queremos un mundo en el cual quepan varios mundos", las organizaciones indígenas de México añaden: ¡"Nunca más un México sin nosotros"!

Ahora bien, la movilización étnica no es la única que cuestiona la visión que teníamos del mundo indígena. La expansión del protestantismo en áreas de población indígena manifiesta otra forma de movilización y de construcción de nuevas identidades (en este caso religiosas) que nos muestra que algo está pasando en el seno de las comunidades. Como bien se ha dicho, el protestantismo puede provocar una ruptura en el seno mismo de las comunidades (y a veces en las mismas familias),

[1] Si bien todo es mestizaje e hibridación, no todos los mestizajes y las hibridaciones son iguales.
[2] La utilización del término *pueblos* en vez de *poblaciones* no es un reclamo fortuito por parte de las organizaciones indígenas.

ya que además de romper con el credo católico favorece nuevas conductas en el campo económico, social y político. El protestantismo configura también nuevas lealtades y afiliaciones que cuestionan las modalidades tradicionales de control social. Provoca un cambio en las formas de articulación y de mediación que existían entre las familias, las comunidades y el mundo exterior. Así, su presencia y su dinamismo son considerados como una amenaza tanto por quienes defienden un orden tradicional como por quienes buscan la reconstrucción de la comunidad indígena alrededor de un nuevo proyecto étnico fuertemente politizado. En el capítulo dedicado a este tema traté, apoyándome sobre casos concretos, de cuestionar una visión a veces bien reduccionista del asunto. Si bien es cierto que la adhesión a esta heterodoxia religiosa no puede suceder sin provocar fracturas, podríamos decir igualmente que genera la politización de una identidad étnica ya que esta tiene por propósito explícito el cuestionar las fuerzas que dentro o fuera de las comunidades trabajaban en la reproducción de un orden tradicional considerado como injusto y discriminatorio. Hay que entender el éxito del protestantismo (o en otros lugares, de la teología de la liberación) como otro indicador de una generalizada voluntad de cambio; y preguntarse por qué y cómo hombres y mujeres, a veces comunidades enteras, buscan una modificación de sus condiciones de vida por esta vía. Y considerar también si esta conversión es en sí misma incompatible con la afirmación de una solidaridad étnica y el reclamo de nuevos derechos.

Ahora bien, cuando se tiene en cuenta quiénes son los que encabezan las nuevas organizaciones indígenas y se hacen los mediadores y portavoces de los intereses étnicos en los foros nacionales e internacionales, observamos que se trata de *una nueva élite indígena* que tuvo acceso a una educación formal (a menudo mediante las escuelas de *los curas* o de *los evangélicos*) y pudo, en una proporción cada vez mayor, seguir su formación hasta la universidad: son *profesionales*. Por tanto, los más destacados defensores de los derechos culturales indígenas constituyen un grupo reducido, culturalmente mestizo y que se puede considerar como culto según los parámetros de la sociedad dominante. De allí se deriva parte de su poder, de su legitimidad y de su capacidad mediadora. Pero la dirigencia indígena no fue la única que pudo acceder recientemente a la escuela, hasta cuando su nivel educativo sobrepasaba con mucho al del indígena raso. Uno de los cambios más significativos de estas últimas décadas fue la penetración del sistema escolar en las más remotas comunidades indígenas, todavía débil —los indígenas siguen constituyendo el sector de la población con los más bajos niveles educativos— pero real. La escuela representa para ellos, antes que todo, castellanización y alfabetización; el acceso a una tecnología y un saber indispensables para poder manejarse adecuadamente en la "gran sociedad". Es un vector ineludible de la modernidad. Obviamente, su introducción rompe con cierta forma de aislamiento cultural y/o con el control ideológico ejercido por algunos sectores de la sociedad interesados en mantener al indígena en su "atraso", en su "ignorancia". Pero la educación es también la base sobre la cual una cultura dominante y "moderna" puede ejercer su hegemonía sobre otras culturas. Para bien o para mal, su introducción abre profundas grietas en lo que se definía (con poco rigor) como una *cultura indígena tradicional*. Grietas que, aparentemente, son consideradas por la mayoría de la

población indígena como el precio que hay que pagar por un cambio de situación: no hay duda de que la presencia de la escuela es uno de los reclamos más sentidos de las comunidades y hace parte del programa defendido por las organizaciones étnicas. El Estado no lo puede ignorar. Pero surge una pregunta: ¿de qué escuelas se trata? ¿De las que son organizadas por el Estado, de las que son soñadas por las organizaciones étnicas, o de la escuela reclamada y vivida por las comunidades y sus familias?

El sexto capítulo, escrito para este libro, analiza la escuela como una cuestión de poder. Poder desigual entre los grupos y las culturas que conforman una sociedad —¿de hecho, quién decide la lengua, los programas? ¿Quiénes acceden a la escuela y hasta dónde, etc.?— así como el poder que confiere la escuela a quien pudo penetrar en ella y ver sus conocimientos ratificados por un diploma. Analizo en particular cómo, en el proyecto nacional diseñado por la élite criolla desde el siglo pasado —que será desarrollado más tarde en la época nacional-populista—, la escuela tenía que cumplir un papel central en el proceso de mestizaje cultural y de modernización; un proceso que debía permitir, entre otras cosas, la "nacionalización" del indio. Y me pregunto: ¿qué pasa con la escuela y este proyecto, hoy en día, cuando el Estado se compromete oficialmente a defender la diversidad cultural? y ¿qué significan las propuestas de educación bilingüe promovidas por los movimientos étnicos? Concluyo volviendo a una de las temáticas esenciales de este libro: cómo construir entre universalismo y comunitarismo un espacio de convivencia que permita reconocer los derechos culturales propios de quienes se identifican a sí mismos como indígenas, herederos de los primeros habitantes, sin encerrar por tanto a los individuos y los grupos en "fortalezas comunitarias". Si América Latina en un acto que le pertenecía decidió asumir su pluriculturalidad y reconocer como legítimo promover un proyecto de educación bilingüe y bicultural, ¿no será que el aprendizaje de la interculturalidad mediante la escuela es una obligación para toda la sociedad?

Hablando de nuevos derechos, impacta cómo América Latina en el espacio de una década modificó su ordenamiento jurídico para incluir en sus constituciones nuevos derechos colectivos para la población indígena (y afroamericana). En total ruptura con la tradición constitucional, catorce países se reconocen hoy en día como naciones pluriétnicas y multiculturales. Este reconocimiento cuestiona la visión histórica y filosófica según la cual no podía existir otra forma de nación en América Latina que la nación mestiza, visión que alimentaba el proyecto asimilacionista que fue desde el siglo pasado un pilar del indigenismo latinoamericano. Frente a este revolcón no faltan las voces que nos alertan sobre los peligros que implica la aceptación del multiculturalismo. Habría una incompatibilidad entre los fundamentos liberales de una nación democrática pensada como compuesta por individuos libres de todas las afiliaciones comunitarias y el reconocimiento de derechos colectivos válidos únicamente para una parte de sus ciudadanos. Se trataría así de regresar a una sociedad *estamental* abolida con la independencia; la cohesión social necesaria para una convivencia pacífica dentro de las fronteras nacionales sería fuertemente amenazada; la aceptación de un comunitarismo étnico podría desembocar en la conformación de nuevas fronteras entre grupos de poder desigual, etc. Tales críticas se formulan tanto por parte de autores

que se ubican en el ámbito liberal, como por otros que no renuncian al proyecto movilizador de integración social de tipo nacional-populista. Para estos últimos, resulta particularmente sospechoso que esta aceptación de una historicidad de los pueblos indígenas aparezca precisamente cuando los Estados, bajo la presión internacional (es decir, de los países del Primer Mundo) se orientan hacia un neoliberalismo económico muy poco favorable a las poblaciones en situación de vulnerabilidad, lo que es el caso de la gran mayoría de la población indígena.

Sin duda alguna, estas observaciones merecen ser tomadas en serio. Señalan la importancia de las conquistas democráticas fundadas sobre el universalismo, los derechos del hombre y la idea del bien común; nos hablan de la necesidad de un Estado protector (pero no necesariamente autoritario) y del riesgo que representa un holismo sin contrapoder para el individuo. Pero tampoco se puede olvidar que la aceptación del pluriculturalismo interviene como parte de un proceso de democratización; que corresponde a una demanda explícitamente formulada por las organizaciones indígenas; y que, de hecho, la anterior política de asimilación no resolvió la *cuestión indígena*. Importante también es observar, más allá de la disputa axiológica, cuáles son las orientaciones concretas que toma la movilización étnica en diferentes países, y si la aparición de un actor indígena que defienda derechos culturales significa por su parte una voluntad de aislarse de otras luchas desarrolladas por varios sectores de la sociedad alrededor de intereses colectivos, "nacionales".

En el último capítulo, intitulado "Proyecto étnico y ciudadanía", retomo esta discusión y me pregunto por qué, a diferencia de lo que ha sucedido en otras regiones del mundo, la *política de las identidades* no ha desembocado (hasta ahora) en América Latina en un comunitarismo étnico propicio a la violencia. Considero de primera importancia que precisamente las demandas étnicas pudieron encontrar una repuesta en el campo legal ya que esto permite institucionalizar la expresión de las contradicciones sociales que fácilmente alimentan el fundamentalismo étnico. Me parece significativa la voluntad que tienen los actores étnicos de intervenir como tales dentro de la sociedad civil apropiándose de la ley y del debate democrático como suele ocurrir en una sociedad de derecho. Si bien no hay duda de que pueden aumentar en el futuro las contradicciones entre un reconocimiento de los derechos colectivos (derechos territoriales, a la protección del medio ambiente, a formas particulares de autonomía y de consulta, etc.) y otros aspectos de la política neoliberal implementada por los gobiernos latinoamericanos, también es cierto que las poblaciones indígenas ya no están tan desprovistas de las capacidades (legales, organizativas, discursivas, etc.) para defender sus intereses y participar *au débat public* (en el debate público).

Ciesas, México, octubre de 2000

1. Itinerario:
diario de un latino-europeo

Le temps de vie passé a rêver
Combien d'années a-t-il duré?
Trop souvent mon passé
Ne fut que la vie mentie
D'un futur imaginé.

F. Pessoa

He aquí un difícil ejercicio: presentar veinte años, cerca de un cuarto de siglo, de actividades profesionales. Librarme de ser observado y pedir a mis lectores, mis jueces, seguirme en este terreno... El procedimiento de habilitación[1] exige un texto de síntesis. Este puede ser entendido como un ejercicio de estilo en el que se hacen aparecer (o se dejan ver) las líneas fuertes de un trabajo, la coherencia, el equilibrio de una producción, y en el que no todo es tan simple. Se trata del discurso sobre un discurso que le evite al lector apurado o muy ocupado, perderse en los meandros de la *obra*, y le proporcione a la vez un resumen y un hilo conductor. La casa ha sido aseada, cada objeto está en su lugar, todo es orden, calma y voluptuosidad. Esta manera de proceder tiene sus méritos, y lejos estoy de negar su interés.

He escogido un ejercicio algo distinto. No *decirlo todo* como Jean-Jacques, pero ocultar lo menos posible. Esto supone también aceptar pasearse entre bastidores e incluso visitar en ocasiones las cocinas. Pero en las cocinas no todo es bello, no todo huele bien. Se trata de restituir así un itinerario (el mío), con su coherencia pero

---

[1] La habilitación en Francia es un concurso nacional que reemplaza a la antigua *tesis de Estado*. Obtenerla otorga la facultad de dirigir tesis doctorales y de concursar para alcanzar el grado de *professeur* (el nivel más alto en la enseñanza superior).

también con sus rupturas, con sus ires y venires, y buscar aquello que fue del dominio de lo contingente, de lo improvisado y de lo voluntario para restituir esta experiencia en su siglo. Una trayectoria individual, por modesta que sea, es el testimonio de una época. Un grano de arena para la historia de las ideologías, de las mentalidades y de las instituciones, en beneficio, quién sabe, de algún investigador futuro (bella tarea que consistiría en el estudio sistemático de los trabajos de síntesis escritos para la habilitación en sociología). Reanuda además, con algunas decenas de páginas, aquello que podría pasar por una tradición familiar, como lo atestiguan miles de páginas más dejadas por un ancestro cuidadoso, mientras que en el mundo se declaraba la guerra (la grande, de 1914 a 1918), la tradición de dejar el testimonio de lo que pensaba y vivía un *burgués reaccionario* (con sus propias palabras).

Esta decisión me conducirá a hablar en primera persona, algo poco habitual para un investigador acostumbrado a un poco más de pudor y quien aprendió en la universidad la conveniencia de borrarse delante (¿o esconderse detrás?) de su sujeto. ¿No nos enseñaron acaso la neutralidad científica y la objetividad del investigador como imperativos categóricos? Es verdad que en las aulas universitarias mis maestros eran economistas (o juristas) y que la economía pretendía ser una ciencia *dura*, lejos de toda ideología y desprovista de sentimientos subjetivos. La subjetividad y el yo eran odiados. Y así lo siguieron siendo cuando, al trabajar sobre lo social, se trataba de presentar los resultados de estudios realizados sobre el terreno, luego de una confrontación con sujetos de carne y hueso, de la que nunca se sale indemne. Con el tiempo, todo investigador se pregunta si su propio trabajo es un medio de encontrarse a sí mismo y se confunde con una experiencia de vida. Él sabe que la elección de su sujeto, de los temas, de las épocas, de las regiones y de los métodos no es inocente y con mayor razón en la universidad, probablemente porque allí la libertad de elección es mayor. Pero eso le corresponde únicamente a él, y no es en ese terreno en donde se le pedirán cuentas. Poco importan las razones que lo hayan conducido a privilegiar tal sujeto o tal método y que su vida haya cambiado. Es suficiente con que el sujeto encuentre quién lo asuma y con que el método sea bueno. En esta regla implícita, en este juego —no existen juegos sin reglas— que busca que el *yo* no tenga lugar, nos hemos acomodado hasta el momento. Después de todo, sin la separación de lo público y de lo privado la vida no sería soportable. Y se soportaba. Que no nos critiquen entonces si, en el espacio de algunas páginas, pretendemos ir en contra de ello.

Acabamos de hablar de la elección y de sus móviles. La libertad de la que hemos podido disfrutar en la universidad —ese raro privilegio de poder decidir, prácticamente solos, sobre qué va a estudiarse y cómo dedicarse a ello— tiene su precio. La libertad nos hace responsables. Y como se trata aquí de presentar veinte años de trabajo, asumamos entonces esa libertad y nuestra elección. Pero como esa vida se confunde ampliamente con la nuestra, nos perdonarán si pasamos con frecuencia de una a la otra y si hablamos de ella. Es cierto que esta decisión no deja de tener riesgos y que puede cansar al lector o chocarlo. La tomamos porque ella puede también suscitar su interés y porque en todo caso debería proporcionarle algunos medios suplementarios para comprender y juzgar con todo el conocimiento de causa.

Partiremos de bien atrás

1968: el descubrimiento de lo social

Hasta esta época, la clave de mi interés por lo que era entonces el Tercer Mundo se había alimentado con la política extranjera de Francia, incluyendo las guerras coloniales. La guerra de Argelia, la descolonización, el retiro de la OTAN, el Tratado de Roma, el reconocimiento de China, la gira latinoamericana del general De Gaulle, el Brasil de Goulart y, antes, la epopeya de Fidel, la invasión de Santo Domingo, Kennedy y Khrouchtchev, la crisis de los misiles, la Alianza para el Progreso, la India de Nehru y de Tibor Mende, el África negra "poco dotada y ambigua", y luego el Vietnam —cito en desorden aquello que para mí tenía sentido—. Pero los colores también: primero los del *Paris Match* de Dien Bien Phu, del canal de Suez y Budapest (tenía entonces trece años). Luego, la tinta negra de *Le Monde* y del *Nouvel Obs* y, tardíamente, las actualidades del noticiero televisado. Ver el mundo desde Francia era lo más natural. Escucharlo a través de las conferencias de prensa de *el General* no lo era menos. Y se comprenderá esta atracción por el gaullismo si le agregamos aquello que en el plano interior me motivaba: la restauración de la República y del Estado, la defensa de las instituciones, el artículo 16 y el referéndum.

Reclamarse del gaullismo antes del 68 no mostraba una gran originalidad. En este caso es un medio para situarse en un campo ideológico y político y para proporcionar dos pistas: la primera trata de la "cuestión social". Se entenderá que ella no estaba muy presente: la intendencia debía continuar, el dinero no era un valor, nos encontrábamos en el IV Plan, y progresivamente la situación de Francia era floreciente. La segunda señala el lugar adonde se dirigía mi imaginación. Luego de mis lecturas de Julio Verne, Oliver Curwood, Jack London, Fenimore Cooper, hacía muchos años, Francia me parecía muy pequeña frente al vasto mundo, y era sobre este último que, de manera confusa, yo planeaba trabajar.

En 1967, como estudiante de economía, mi memoria de DES[2] estuvo dedicada al estudio del Pays Viganais. En esta región situada sobre las mesetas católicas, lugar de grandes tierras de cría de ganado, y sobre los Cévennes protestantes en donde dominaba la pequeña propiedad y una producción basada en una estrecha complementariedad entre agricultura y pequeña industria, la economía perecía. Esta decadencia irreversible tenía lugar luego de una serie de crisis, la última de las cuales fue la de los textiles. Para el Pays Viganais el turismo (poco desarrollado en esa época) se presentaba como la única solución. Esa era al menos la tesis que yo defendía para la parte *cévenole* luego de haber intentado reconstruir el presupuesto de las familias campesinas y su evolución (en las mesetas no tenían ni las mismas posibilidades ni los mismos problemas). En la elección de lo que fue mi primera investigación se podrá desde ya percibir un

[2] Diploma de Estudios Superiores en Economía, equivalente a un diploma de DEA.

interés por las sociedades rurales en transformación. Y en el método escogido para tratarlas, un gusto no desmentido por el trabajo de terreno (poco apreciado por los camaradas de entonces) y un tratamiento de las cuestiones económicas que permite dar una mayor relevancia a la sociología. Todo aquello era bien modesto, pero ese trabajo tendría como resultado la publicación de un artículo, un premio y un puesto de asistente en economía.

La vida parecía ya trazada. La preparación de un segundo DES (en ciencias políticas) constituía la etapa siguiente en los estudios que, con la tesis de economía, hubieran podido conducirme a presentar la Agregación[3]. El tema de la tesis había sido ya acordado con mi director, Robert Badouin: se trataba de estudiar el concepto de *etapa* en la teoría económica; cómo se plantea la cuestión del paso de un estado de desarrollo a otro. La obra de Rostow tenía algún eco en Francia, así como también la controversia entre Lewis y Hisrchman sobre los modelos de crecimiento (equilibrado, desequilibrado). Para algunos, las simplificaciones abusivas de Rostow y su visión unilineal de la historia eran la respuesta de un pastor liberal y *yankee* a las simplificaciones de una pastora marxista. Yo acumulaba fichas de lectura cuando trabajaba sobre las nociones de punto de equilibrio, de transición, de ruptura, sobre la oposición entre crecimiento y desarrollo, el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, etc. Admiraba a François Perroux, pero J. K. Galbraith tenía mejor humor. Estábamos en 1968.

En el año de 1968 fui asistente en una universidad de provincia en el seno de una facultad de derecho y de ciencias económicas bastante conservadora (diremos mejor, reaccionaria). Fui además estudiante; yo preparaba un certificado de etnología en la facultad de letras y un DES de ciencias políticas en mi propia universidad. Esto por decir que participé de diversas formas en lo ocurrido. Tenía un pie en cada lado de la barrera y, en la época, la barrera era alta. El movimiento social atraía al estudiante de sociología; la crisis política, al de ciencias políticas; el cuestionamiento de los valores, de las jerarquías y de las instituciones de la autoridad, al joven asistente (23 años) en economía. Debo decir que allí, como muchos otros, yo encontraba mi interés. *El hombre rebelde* de Camus había sido mi referencia en los cursos de filosofía; reforzaba lo que pasaba, según mi familia y mis maestros, por un inconformismo de principio. La sociología y sobre todo la etnología me habían convencido de lo arbitrario de lo social. Si la norma no conducía a alguna trascendencia y si las sociedades no podían prescindir de ella, podía cambiarse. Me parecía entonces que el relativismo cultural, el funcionalismo e incluso el estructuralismo, todos esos *ismos*, defendían esa idea a su manera. El momento de la crítica había llegado. Marcuse y Foucault se encontraban en nuestros escritorios junto con *El 18 brumario*, *El izquierdismo*, *Enfermedad infantil* (y senil) *del comunismo* y el *Qué hacer*. Más tarde me di cuenta de que la crítica tiene también sus razones que la razón ignora...

[3] Agregación en economía: concurso nacional para el profesorado universitario en economía.

1968 fue el descubrimiento de lo social. Pero también significó *la muerte del padre.* Siguiendo al movimiento estudiantil las multitudes se movilizaban pero sin violencia. En una universidad en ebullición, lo que ayer era imposible, entonces estaba superado. Yo descubría en tiempo real los sindicatos, Billancourt, la Rhodiaceta, Chartley y Grenelle, y participaba en la creación de una sección del Sne-Sup[4] en la facultad de economía. ¡Era la revolución! Escrita en caliente, mi memoria para el DES de ciencias políticas, se titulaba "La actitud de los sindicatos durante los sucesos de mayo-junio de 1968". Se trataba, en efecto, de los sindicatos obreros y de la "traición" de la Confederación General de los Trabajadores (CGT) que, contra los izquierdistas, había escogido el recibo de pago y las reivindicaciones cuantitativas. Linda pretensión la mía: yo descubría el movimiento obrero en marcha, la historia se adelantaba a mis libros. Este texto empezaba con una bella cita de Rosa Luxemburgo que prometía a los sindicatos un amanecer de cánticos. Yo no conocía del marxismo más que algunos lugares comunes y algunas verdades a medias, necesarias para mis estudios: Marx no figuraba en el programa, ni siquiera en el curso dedicado a la historia de las ideas económicas. Agreguemos, sin embargo, que aunque se refería bastante a la cuestión de 1848 y a la Comuna, me costaba mucho trabajo identificar a De Gaulle con Napoleón. Este trabajo escrito "al calor de la lucha" y sustentado en octubre cuando se podía todavía creer en que, pasadas las vacaciones, la entrada a clases no sería menos caliente, me valió la aprobación del jurado, lo que dice mucho sobre la época. No nos avergoncemos ni despreciemos a nuestros maestros. El trabajo era honesto, o digamos sincero, y ellos habían sido sometidos a una dura prueba.

El hecho es que mi atención se había vuelto a centrar de manera brutal sobre la metrópoli, y que las sociedades rurales, fuertemente ausentes del movimiento, fueron provisionalmente abandonadas en beneficio de las *masas* (urbanas) y del movimiento obrero. Yo volvería a tratar a un sujeto similar diez años más tarde, cuando, en relación con la Fédération Générale de la Métallurgie (FGM) de la Confédération Française Démocratique du Travail (CFDT), realizara una investigación sobre la empresa Renault en Colombia (condiciones de reclutamiento, organización del taller, gestión de la fuerza de trabajo, política salarial y acción sindical) (Gros, 1981). Yo debía encontrar allá, en el Tercer Mundo (en la "periferia"), entre esa clase obrera en situación de privilegio relativo, un estado de ánimo, reivindicaciones y un compromiso "izquierdista" que me llevarían a algunos años atrás. Tal vez volveremos a hablar de ello. Por el momento, abandonemos una universidad en pleno desbarajuste, la Francia del gran miedo y del "cuarto azul horizonte", la ley Edgar Faure, Marcellin, y *hagamos nuestras maletas*: la hora de la cooperación había sonado.

[4] Sydicat National de l'Enseignement Eupérieur, el cual jugó un papel activo en 1968.

1970, América Latina, primeras rupturas, primeras opciones

Para ser reclutado como cooperante en vez de prestar el servicio militar, solicité viajar a América Latina: a Bolivia por el Che y los mineros; a México y Perú, por las grandes civilizaciones precolombinas. Pero me enviaron a Colombia, al Liceo Francés Louis Pasteur. De este último hablaremos poco. Allí hice amigos que todavía conservo. Allí descubrí también el mundo de los *petits blancs* pues ocupaba el cargo de intendente, aquel de los pequeños tráficos, de las monedas de cambio, de la gestión de personal y de la burocracia administrativa. Una experiencia, en resumidas cuentas, bastante enriquecedora...

Hablemos más bien del país que desde entonces no he podido dejar. Llegaba yo en pleno Frente Nacional y Lleras Restrepo terminaba su presidencia. La memoria de la Violencia (guerra civil que había destrozado al país) estaba aún muy viva, pero el país estaba en paz. Es verdad que de vez en cuando la guerrilla hacía hablar de ella, pero, mantenida en los confines, no parecía amenazadora. El narcotráfico no existía todavía como problema social, político y económico, y aún menos el narcoterrorismo. Camilo Torres estaba muerto, algunos de sus alumnos de sociología de la Universidad Nacional habían perecido con él y otros comenzaban como profesores. El presidente, figura de primer plano en la Comisión Económica para América Latina (Cepal), trataba de modernizar el Estado para hacer de él un instrumento más eficaz al servicio de una política de *desarrollo autocentrado*. Esto no resultaba evidente en un país en donde la economía encontraba su origen en la acción de grupos privados sólidamente organizados bajo la forma de gremios (la federación de productores de café, la burguesía industrial de Medellín, los ganaderos, los azucareros, etc.) y donde el Estado estaba al servicio de los partidos (era clientelista). El Instituto de Fomento Industrial (IFI), que era un instrumento de esta nueva política, acababa justamente de firmar un contrato con la Renault. Se hablaba mucho también de reforma agraria. Lleras Restrepo, quien había sido instigador de la Ley de Reforma de 1961, había prometido acelerar su ejecución. El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) encargado de realizarla disponía de un presupuesto importante y sus funcionarios promovían una organización campesina —la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de la Reforma Agraria (ANUC)— encargada de canalizar las aspiraciones de los beneficiarios potenciales o reales de la reforma. Las organizaciones que representaban los intereses de los grandes propietarios manifestaban violentamente su oposición.

Todo esto despertaba mi curiosidad, pero mis horarios de trabajo (recargados) en el liceo casi no me permitían profundizar en ello. Pasaba el tiempo libre por las carreteras (en mal estado) del país... y leyendo *El capital* (versión Pléiade). Fue un descubrimiento. Es verdad que era la primera vez que yo estudiaba a profundidad sin ayuda un texto teórico. Decir que fue un descubrimiento no significa que estaba de acuerdo con todo. *El capital* fue leído con la medida del neomarginalismo que me había sido enseñada en la universidad. La teoría del valor me pareció esencial, aunque no fuera verdaderamente nueva (Ricardo...) y, con ella, la de la plusvalía en la que se basaba

el análisis de la explotación. Pero en cuanto a la teoría de los precios, la cosa era distinta. Me gustaba mucho el análisis de la acumulación originaria y del desarrollo del capitalismo inglés. Sobre la baja tendencial de las tasas de beneficio, la pauperización absoluta (es verdad que podía ser relativa), la crisis inevitable del capitalismo, yo tenía profundas reservas. Poco importa. Leer *El capital* en Bogotá significaba, al levantar la vista del libro, tener delante no un país industrial o posindustrial inmerso en la sociedad de consumo de masas, sino un país subdesarrollado y "dependiente". Volveré más adelante a hablar sobre la teoría de la dependencia que no se encontraba en la obra de Marx (ni de Lenin) pero florecía en los escritos de la izquierda marxista latinoamericana (y pronto alimentaría los míos). Si en la Francia floreciente de los años sesenta, y para un estudiante de origen burgués, la explotación a la Villermé hacía parte de la historia, en Colombia la acumulación capitalista, las conquistas sindicales y el fordismo no habían tenido impacto sustancial en las condiciones de vida de las clases trabajadoras. Las escenas de la vida cotidiana proporcionaban una sorprendente ilustración de las relaciones de dominación y de explotación descritas por Marx. Y viajar por el país, visitar el campo, era un buen medio para apreciar sobre el terreno la presencia de modos de producción diversos y, así se decía, *articulados*.

Pero si el marxismo podía dar algunas luces sobre las relaciones sociales de producción y su evolución en el país, la brutalidad de la explotación, la violencia de la miseria y las injusticias, la distancia considerable que separaba la oligarquía (clase dominante) de las *masas* permitían comprender mejor la atracción ejercida por el marxismo sobre los intelectuales de la región, fascinación que, salvo excepciones notables, no será muy desmentida en los años siguientes. Hoy en día, cuando se produce un gran reflujo, es más fácil encontrarle un sentido. Salidos casi todos de la pequeña burguesía, miembros de las clases medias pero alejados del poder, su radicalismo se alimentaba con el espectáculo de la miseria, de la humillación ante la arrogancia imperial y, en muchos casos, con un sentimiento de culpabilidad por su situación privilegiada frente a las masas. No siendo ni ricos ni verdaderamente pobres en un país en donde las distancias sociales son más marcadas que en Francia, ellos soportaban, como lo señala François Bourricaut (en el caso del Perú), una posición doblemente negativa. No nos burlamos, pues muchos de ellos eran mis amigos. Y la idea de que era necesario construir una nación moderna, democrática, independiente y más igualitaria, el rechazo a la exclusión y a la fatalidad de la miseria son valores que merecen respeto. Es entendible, entonces, su exasperación en una sociedad en donde el egoísmo y el cinismo de las clases poseedoras no encuentran igual. De ahí la tentación de la violencia. Muchos cedieron a ella.

Agreguemos que el marxismo latinoamericano profesado por algunos de mis camaradas era sobre todo un leninismo que daba no solo una dimensión "científica" a la crítica social y la seguridad de estar en el sentido de la historia, sino que también justificaba las aspiraciones al poder de los intelectuales "orgánicos". ¿No era a ellos, dueños de la razón, a quienes correspondía conducir a las masas? Todo eso fue dicho muchas veces, pero mi propósito no es el de ayudar a quienes se encarnizan tardíamente con el pasado. Hago mención de ello al hablar del marxismo y de mi

descubrimiento, y para anticipar algo de lo que sucedió cuando, algunos años más tarde, comencé un trabajo sobre las organizaciones campesinas y el movimiento indígena. Yo pasaba de la teoría a la práctica y debía observar de cerca el funcionamiento de algunos dirigentes de la izquierda política y sindical. De este análisis derivó un pequeño artículo, algo crítico, en el que intentaba resumir mi experiencia. De eso hablaremos luego.

Volvamos ahora algunos años atrás. Recordemos un debate que operaba entonces como diferenciador político en el seno de la izquierda: a la visión de una América Latina "feudal", en aras de realizar su revolución burguesa, ya promovida por la III Internacional, se oponía otra no menos reductora pero más provocadora: la de las sociedades atravesadas completamente por el capitalismo desde sus orígenes. Andrés Gunder Frank y Martha Harnecker, Paul Baran, Paule Sweezy y algunos otros daban argumentos simples y eficaces que alimentaban una lucha ideológica que se prestaría ahora a risa si no fuera porque algunos de sus alumnos perdieron la vida por ello. Toda la teoría de la dependencia no se limitaba a esta simplificación que llegaba a ser caricaturesca. Reconozcamos, sin embargo, que Fernando Henrique Cardoso y los teóricos brasileños del Centro de Análisis de la Realidad Brasileña (Cebrap) eran menos leídos que otros. En la opinión de muchos, la teoría de la dependencia presentaba una visión radical de las conclusiones cepalinas sobre los obstáculos estructurales que enfrentaba la búsqueda de la industrialización sustitutiva: el deterioro continuo de los términos cambiarios, la entrada masiva de capitales extranjeros bajo la forma de monopolios, la ausencia de reformas estructurales para ampliar el mercado interno, etc. Teniendo como base algunas verdades, se construía un discurso cuya eficacia me parece hoy sobre todo política.

La gran época de los regímenes nacional-populistas (según la expresión de Alain Touraine) había terminado. El sueño de una América Latina que dirigiera su destino se alejaba. La "segunda independencia" prometía ser más difícil y más larga que la primera, salvo si la acción política lograba romper el nudo. Para asegurar el desarrollo no se trataba ya de afinar políticas económicas, de revisar su copia, de hacer crecer el ahorro productivo o de intervenir en las tasas de cambio. Todo eso no era más que la carabina de Ambrosio. Ninguna reforma de las estructuras era posible sin cambiar las reglas del juego y la naturaleza del poder. Y para cambiar el poder había que tomárselo, simplemente. Tomar el poder equivalía a enfrentar inevitablemente al imperio, cortar el hilo de la dependencia... La lógica era implacable, la alternativa estaba claramente dibujada: o bien seguir con el modelo actual, lo que no se haría sin una represión feroz contra las masas, la puesta en marcha de regímenes autoritarios encargados de cuidar los intereses de la oligarquía y del imperio y el "desarrollo del subdesarrollo"; o bien la revolución (de hecho, la toma del poder por parte de un ejército de liberación nacional) y el riesgo de enfrentar el imperialismo americano. ¿Quién entonces, cuando la revolución sandinista no había todavía triunfado, imaginaba una salida a través de regímenes democráticos encargados de aplicar una política neoliberal? Y, más aún, ¿quién podía pensar que ello se produciría en medio de una crisis económica sin precedentes?

Agreguemos que la eficacia del modelo dependentista era también ideológica. El mal se había encontrado y era exterior. El "gran Satán" estaba en el norte luego de haber pasado por Occidente. La oligarquía cómplice se comportaba como una burguesía extranjera. El pueblo y los intelectuales, las clases medias e incluso las burguesías nacionales no podían considerarse responsables del subdesarrollo. La nación estaba indemne. Era el destino. Tal era el clima que reinaba a mi llegada y que se mantuvo durante los años siguientes. Gino Germani y su teoría de la modernización ya no eran la fórmula (¿la modernización era realmente posible?), como tampoco lo eran las teorías dualistas (reducidas en muchos casos a la caricatura). Y ni hablar del estructural-funcionalismo norteamericano sospechoso de trabajar para la cia... Allende acababa de ser elegido, eran los tiempos de la dependencia y de la revolución.

Migración y marginalidad:
el caso las mujeres de las ciudades y del campo

Para Colombia, que esperaba una hipotética revolución, quedaba entonces la dependencia. La literatura que trataba sobre el tema era más que todo extranjera, pero ya existían algunos libros de producción nacional en el mercado, no tan numerosos y poco voluminosos, pero que influyeron durante mucho tiempo sobre sus lectores. Saludemos a algunos de esos precursores locales: Antonio García, Luis Eduardo Nieto Arteta, Orlando Fals Borda, Francisco Posada, etc. Algunas revistas presentaban también textos teóricos de valor muy desigual, artículos en forma de programas políticos y estudios históricos en los que el pasado era repensado a la luz de este nuevo análisis y, para algunos, de Althusser. No es de extrañar que, habiendo decidido aprovechar el tiempo de mi cooperación para realizar una investigación, la teoría de la dependencia me influenciara y me procurara una gran parte de sus argumentos: yo no era el único, esta teoría rompía con el optimismo desarrollista y decía algunas buenas verdades, y a la hora de la crítica aún no había sonado.

Hablemos mejor de esta investigación y de su razón de ser. Mi futura tesis de economía pretendía tener inspiración teórica (obligatoria para la Agregación) y la idea era aprovechar ese año pasado fuera de Francia para continuar por el lado de la sociología y del trabajo de campo. Pero en cuanto al año "sabático", yo estaba dedicado a las horas de oficina, a la contabilidad y la gestión del personal. El sujeto escogido había sido dictado por el peso de las circunstancias y del azar. Una vasta encuesta había sido realizada en el país por el Centro Latinoamericano de Demografía (Celade) con el objetivo de determinar, a partir de un gran número de variables, cuáles eran los conocimientos, la actitud y la práctica de las mujeres de las ciudades y del campo ante la dimensión óptima de la familia y la planificación de los nacimientos. Grandes medios se habían movilizado con tal fin: el cuestionario tenía más de cien preguntas y tres mil mujeres habían sido encuestadas. Uno de los responsables del proyecto, Ramiro Cardona, buscaba un sociólogo que quisiera explotar un material que había quedado, como sucede regularmente en estos casos, bastante inexplorado. Y él se comprometía

a dar las facilidades para el tratamiento informático necesario. Mi proposición, aceptada, consistía en retomar los cuestionarios para estudiar las diferencias de actitud y de comportamiento entre el campo y la ciudad en materia de prácticas sexuales, salud, educación, expectativas profesionales, diversiones, proyectos migratorios y cruzarlos a partir de variables tales como los ingresos, el nivel de educación formal, el lugar de residencia, la edad, etc. Comencé entonces a trabajar, en Colombia primero y luego en Francia (Gros, 1974).

La elección del tema fue casual. La manera de tratarlo tenía que ver con un compromiso. Yo heredaba un material típico de esas grandes encuestas promovidas por la sociología norteamericana y financiadas por las poderosas maquinarias internacionales. Era entonces para mí la oportunidad de acercarme a los métodos de la sociología cuantitativa y de familiarizarme con el uso de las técnicas informáticas en materia de investigación (estábamos en 1970). Pero me encontraba lejos de lo cualitativo y del procedimiento antropológico que hubiera querido aplicar; y lejos también del marxismo, o, mejor, de las teorías de la dependencia que había descubierto. El hecho es que en mi tesis yo mezclé los géneros. Robert K. Merton había mostrado bien la dificultad en el uso de los datos cuantitativos. Lazarsfeld y Boudon también. Las causalidades reveladas pueden perfectamente ser engañosas e incluso inversas. Se escucha con frecuencia que se puede hacer decir a las cifras lo que se quiera, que una botella medio llena puede estar medio vacía, etc. Es verdad que existen datos indiscutibles, cruces sólidos, procedimientos para verificar el sentido de una causalidad. De resto, casi todo es un asunto de interpretación, de comentario. Es allí en donde la imaginación sociológica apreciada por Wright Mills es solicitada, en donde lo cualitativo —la *comprensión* de Weber— retoma sus derechos, y es allí también en donde no podemos prescindir de utilizar un marco teórico basado él mismo en algunas hipótesis.

Para lo cualitativo, yo no disponía más que de una experiencia difusa de la sociedad colombiana y de algunas buenas lecturas. De ella solo citaré una en forma de homenaje, *Familia y cultura en Colombia* de Virginia Gutiérrez de Pineda. Esta obra, poco conocida en la época, presentaba con talento la diversidad de las culturas regionales descubiertas por la autora a través de una institución: la familia. Yo la utilicé ampliamente y lamentaba que no existieran otras del mismo calibre. Escrita en los años sesenta, ella daba testimonio de una Colombia que se alejaba al ritmo de su modernización sin por ello desaparecer.

En cuanto al marco teórico, mi trabajo estaba bien fechado. Y doblemente. He hablado un poco sobre la teoría de la dependencia y sobre cómo ejercía su hegemonía. Ella debería procurarme el marco general que diera cuenta de la estructura de la sociedad colombiana y de sus transformaciones. En particular, de la razón de ser del movimiento migratorio, la forma adoptada por el proceso de urbanización y de industrialización. Debo hablar ahora de mi elección de las teorías de la marginalidad. Entre quienes utilizaban la dependencia como teoría general para explicar las formas adoptadas por las sociedades del Tercer Mundo, existía una querella muy fuerte sobre el empleo del concepto y de la teoría de la marginalidad. En el centro del debate estaban las

poblaciones de origen rural que en número creciente llegaban a apiñarse en los tugurios y otras "villas miserias" para formar lo que se llamaba comúnmente los barrios marginales. Estas poblaciones estaban mal integradas a la producción (no se hablaba todavía de sector informal), parecían portadoras de modos de comportamiento y de valores venidos del campo (se evocaba la ruralización de las ciudades) y constituían de alguna manera una variante de las clases peligrosas que Europa había conocido en los principios de la industrialización. Pero aquí se prefería calificarlas como *marginales* de acuerdo con un vocabulario ampliamente utilizado por la escuela de Chicago. Los sociólogos norteamericanos (Parks, Lee...), dedicados a las modalidades del desarrollo en las grandes ciudades, utilizaban en efecto este término para dar cuenta de la difícil inserción de los migrantes y de la formación de guetos en su país. De manera más general, la teoría de la marginalidad se presentaba como una teoría de la desviación fuertemente marcada por el nominalismo.

Al sur del río Grande el concepto tomaba una geometría variable y reinaba una enorme confusión en cuanto a su utilización. En algunos trabajos tenía un valor meramente descriptivo. Se hablaba de los marginales como podía hablarse de los pobres, resaltando un cierto número de atributos considerados como características propias de ellos. Dentro del uso trivial el término podía tener un doble empleo junto con aquel de *pobladores, invasores* o *población lumpen*. Pero, con más frecuencia, desbordaba esa dimensión descriptiva para convertirse en un concepto "analítico". La marginalidad remitía entonces a diferentes teorías que se podían calificar según el caso de *estructural-funcionalistas* o de *culturalistas*. En este último caso, se explicaba la no-integración de los individuos migrantes por el choque cultural que suponía el paso brutal de una cultura rural (tradicional, *folk*) a una cultura urbana (moderna). A partir de dicho choque debía nacer en los individuos incapaces de asumirlo toda una patología social (desviación, delincuencia, anomia...) y debían formarse culturas específicas (más que todo subculturas). Se consideraba que estas *culturas de la pobreza* o de la marginalidad encerraban al migrante en su gueto y constituían un obstáculo para su integración futura. La marginalidad como problema social remitía a una acción terapéutica de parte del Estado, a una política asistencialista. Por otra parte, la Alianza para el Progreso y sus Cuerpos de Paz podían contribuir a ello. Recordemos los programas de lucha contra la pobreza que la América de Johnson se proponía poner en marcha en la misma época en su propio país, para conquistar esa nueva frontera. Recordemos también cómo más al sur, en Chile, la democracia cristiana alcanzaba cierto éxito en ese campo (con el apoyo de algunos jesuitas como Veckemans, quien se había labrado una cierta reputación en ese terreno, y se encontraba por esa misma época en Colombia).

Para los dependentistas esta teoría no era aceptable. El individuo dependía de la estructura y de su funcionamiento. La no integración, cuando tenía lugar, no remitía a mecanismos culturales y a individuos, sino a la forma adoptada por el proceso de acumulación, el modelo aceptado para asegurar el desarrollo. Este último, llegado del exterior, introducía rupturas brutales, desajustes, bloqueos, una forma particular de desarticulación que explicaba a la vez la amplitud del proceso migratorio en el campo

y el carácter excluyente del mercado de trabajo en las ciudades. En este análisis, los "marginales" eran primero tomados en cuenta por la modalidad de su inserción en la actividad económica. Ellos no eran necesariamente migrantes enfrentados a un choque cultural. Y si se podía observar la presencia de comportamientos desviados y de una forma particular de patología social, ello no explicaba la no integración de los marginales sino que era más bien su consecuencia. Los marginales eran el producto directo de la dependencia y la ilustración de sus perjuicios. Para algunos, la dialéctica haría que ellos se convirtieran algún día en los sepultureros de dicha situación.

Entre los partidarios del enfoque *estructural-marxista* dos líneas se enfrentaban. De un lado, estaba la que planteaba que hablar en términos de marginalidad no introducía nada nuevo, a no ser la confusión, por lo que proponía un retorno al arsenal conceptual del marxismo ortodoxo para explicar este fenómeno. De otro lado, se encontraba aquella línea que veía en esta situación una particularidad de las sociedades latinoamericanas contemporáneas y proponía hacer de la marginalidad un concepto coherente que tuviera su lugar en el seno de la teoría de la dependencia. Yo me situaba en esta última, tratando de crear un vínculo entre el análisis de Aníbal Quijano, quien hablaba en términos de polo marginal (convertido hoy en sector informal), y la teoría de José Nun, que me parecía la más coherente desde el punto de vista estrictamente conceptual. Desde esta perspectiva, el modo de desarrollo adoptado convertía a la población *marginal* en parte *excedente*, no funcional, de la sobrepoblación relativa, que no podía ser únicamente asimilada a un ejército industrial de reserva. Aunque pudiera considerarse como resultado de dicho modo de desarrollo, yo no rechazaba en bloque toda una serie de análisis propuestos por los partidarios del enfoque culturalista, y alimentaba la más grande admiración por la obra de Oscar Lewis (*Los hijos de Sánchez*, *La vida...*, etc.) que era vilipendiada entonces por la mayoría de mis amigos latinoamericanos. Por otra parte, si hubiera deseado rechazar dichos análisis, me hubiera enfrentado a un contrasentido al utilizar el material empírico que constituía el punto de partida de mi trabajo.

Si doy tanta importancia a una tesis que puede parecer lejana, es por muchas razones. Lo he dicho ya: tanto el tema de la investigación como su origen y el marco conceptual utilizado, todo es fácilmente "datable". Además, en la presentación de este itinerario me parece importante dar fechas, porque dicho trabajo debía determinar también muchas de las cosas: mi retorno a Francia, los sobresaltos de mi carrera universitaria, la entrada, para bien o para mal, en el estrecho círculo del *latinoamericanismo*.

Asistente de sociología en Montpellier

Habiendo viajado a Colombia como economista, debía volver a Francia dos años más tarde como sociólogo. Esto significaba para mí una ruptura, aunque si se veía desde el punto de vista institucional tendría su propia lógica. Primero, había llevado a cabo

estudios paralelos a la economía (pero en un menor grado) y había establecido relaciones con los profesores y estudiantes de la facultad de letras. Por otra parte se encontraban el choque de 1968 y luego aquel de 1969: la orientación hacia una economía cercana a las ciencias sociales en la que yo militaba había sido dejada de lado en beneficio de la econometría —por la cual no tenía ni el gusto ni probablemente se contaba con los medios— que era muy importante en una universidad que parecía preocupada por cerrar sus fisuras (la toga nunca había sido tan utilizada como en aquella época por mis colegas juristas...). Y para finalizar, recibí una propuesta oportuna y adecuada para un puesto de asistente en sociología. Renunciaba entonces a mi universidad para encontrar nuevos colegas. La verdad sea dicha, yo no conocía gran cosa sobre la sociología, pero no era el único. Porque en Montpellier se podía perfectamente obtener una licencia en esa materia sin haber jamás leído un clásico ni un manual. Mi curso de sociología general había tratado sobre los utopistas, solamente, porque Jean Servier, quien enseñaba con talento, estaba escribiendo una obra sobre el tema. Fuera de ello, no había visto otras cosas. Y luego, como estudiante, me había dedicado sobre todo a obtener el certificado en etnología... Debo a mi trabajo de tesis y a un curso de metodología-epistemología, novatada clásicamente atribuida a los recién llegados, el saber un poco más. He hablado algo sobre la tesis. Digamos algo sobre mi iniciación como sociólogo de carrera. Fue una novatada útil: yo trabajaba duramente para llenar mis lagunas, lo que fue también un placer. Este aprendizaje era simultáneo con un seminario experimental de introducción al trabajo de campo. Escogí como tema un estudio de los bailes y fiestas de pueblo en la región de Montpellier y, al año siguiente, un trabajo sobre los bailes y fiestas de barrio en la ciudad. No sobra decir que la observación era frecuentemente participante... Este trabajo colectivo, que suponía un paso constante del método a la práctica, fue suficientemente exitoso. Dos informes fueron redactados, y por lo que sé todavía son citados.

Luego del trabajo realizado en América Latina, esta primera investigación realizada en Francia hubiera podido ser el principio de una nueva orientación hacia una sociología centrada en la región. Yo lo deseaba en parte, porque no quería romper con mi región de origen para dedicarme de tiempo completo a las investigaciones que me condujeran lejos de Francia. Fue dentro de ese espíritu que algunos años más tarde, cuando ya tenía un cargo en París, debí responder junto con mis amigos economistas del Centro Regional de Productividad y de Estudios Económicos (CRPEE), creado por Jules Milhau, a una licitación del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) sobre el "cambio social" que debía conducirme a los pueblos de la región[5]. Eso era sobre todo lo que hubiera querido mi director de tesis, quien deseaba que yo abandonara el trabajo comenzado en Colombia. Yo me negaba. Abandonar mi tesis con el pretexto de que su inspiración era marxista (hemos visto de qué manera) y ser fiel de esta manera a lo que quería la escuela de sociología de Montpellier no correspondían a la idea que yo tenía de la universidad. No hablaré más de ello, sino para decir que le debo a Alain Touraine el haber podido terminar mi tesis, que gané mucho con ello

5 Véase Gros (1974: 195).

y que se lo agradezco. Ser asistente en un departamento creado alrededor de una persona —y por ella— y rechazar, con o sin razón, el juego que eso supone, es una situación muy poco cómoda y que no puede mantenerse. Esto sucedió durante cuatro años. Superemos esto. Un puesto de maestro asistente acababa de crearse en el Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (Iheal). Debía a mi tesis el haber conocido a Alain Touraine, y a mi gusto inmoderado por los indígenas y por la Amazonia el haber encontrado a Pierre Monbeig[6]. Ambos me aconsejaron presentar mi candidatura. Yo dudaba. Viviendo en Montpellier y siendo padre de familia (tres hijos), ello no era sencillo. Pero me decidí. Mi candidatura fue aceptada. Dejaba mi vieja universidad con alivio. No sabía todavía que iba a convertirme en un *latinoamericanista*.

Amazonia:
¡atención, un indígena puede esconder otro!

He citado ya a Fenimore Cooper. Hubiera podido citar a otros, pero era el mejor. A los diez años yo realizaba tiroteos en las llanuras y fumaba la pipa de la paz. Contra los *cowboys*, brutales y groseros, ladrones de tierras, yo estaba con mis hermanos pieles rojas. Admiraba su silencio, su coraje y su ferocidad. Imaginaba que me habían secuestrado, lejos de la escuela y de mi familia. Yo soñaba.

Diez años más tarde, encontraba a mis amigos en otros libros y en las aulas de la universidad. No eran todos rojos, pero poco importaba: en África, en Oceanía o en las Américas ellos me hablaban de un mundo distinto y de otros valores. La etnología en Montpellier pretendía ser la herencia de Griaule. Al lado del *Dios del agua*, *Do kamo* tenía también su lugar. Eran obras bellas. La antropología marxista era el diablo. El estructuralismo también. Poco importan las censuras, la Pequeña Biblioteca Payot ofrecía a precios imbatibles algunos buenos autores de antropología anglosajona, y Lévi-Strauss, leído bajo el abrigo, no podía ser mejor. La colección Terres Humaines existía ya. Don C. Talayesva nos hablaba de los hopi; Huxley, del Xingu; Metraux, de la antropofagia ritual; y Lévi-Strauss, del pensamiento salvaje. En resumen, el hilo no había sido cortado.

En 1970, Robert Jaulin publicó *La paix blanche*. Si cito esta obra es porque ella señala una época y una generación. La generación de la que Lizot, Clastres y Monod forman parte. La época en la que una enseñanza *pirata* o *salvaje* proponía una crítica de la antropología sabia a los estudiantes que no tenían casi el tiempo o el gusto de estudiarla. En los Cévennes, las comunidades se proponían vivir día a día una contracultura, una utopía en la que el buen salvaje tenía diplomas y prefería hacer el amor y no la guerra. Otras tribus optaban por establecerse en fábricas. La

[6] Geógrafo, fundador y director del Iheal.

endogamia era más bien la regla. En mi caso, como era profesor y padre de familia, practicaba la utopía de medio tiempo.

Jaulin fustigaba la pretensión del Occidente materialista y consumidor de erigirse como modelo exclusivo. Denunciaba la negación del otro, el etnocidio del que eran víctimas las poblaciones indígenas. Él militaba con otros por una antropología comprometida. *La paix blanche* hablaba también de los indígenas bari. Y allí, el etnocidio, o sea el genocidio, era algo bien concreto. Los bari vivían en la frontera colombo-venezolana, en la sierra de Perijá, llamada también sierra de los Motilones. Sus tierras suscitaban la codicia de las compañías petroleras y de los colonos. Su fuerza de trabajo era tanto de unos como de otros. Su alma era de los misioneros, protestantes y católicos. Los indígenas bari no eran sino un ejemplo entre otros de la situación vivida por las poblaciones amerindias en la región. Y, desde ese punto de vista, Colombia no era el peor país. Ni el mejor. En la misma época, la masacre impune de los guahibo, habitantes de la región de Planas (departamento del Meta), había originado un gran escándalo. Era 1970 y yo estaba allí. Tuve la posibilidad de viajar en compañía de amigos etnólogos por el Vaupés, más precisamente por el río Piraparaná. Volví de la expedición decidido a regresar. El Vaupés era entonces un paraíso para un etnólogo. Un paraíso ampliamente inexplorado. Los tucano orientales que lo pueblan están subdivididos en una veintena de grupos que poseen su propia lengua, su territorio, su identidad y sus mitos. Bajo el impulso de G. Reichel-Dolmatoff, quien tras las huellas de Rivet puede ser considerado como el fundador de la antropología colombiana moderna, muchos etnólogos comenzaban a interesarse en ellos. De tal suerte que esta tierra prometida funcionaba como una especie de laboratorio internacional en donde se codeaban franceses, suizos, alemanes, ingleses, americanos y... colombianos. Había lugar para todo el mundo y mucho trabajo por hacer.

Tres años más tarde mi proyecto debía concretarse. No pudiendo esperar una ayuda de mi universidad, fui a París para ver a Pierre Monbeig. No lo conocía. Me recibió con su habitual cortesía. Mi proyecto le gustó y decidió ayudarme. Gracias a su intervención, obtuve una misión (sin viáticos) del CNRS. Yo no aspiraba a más. Maurice Godelier, a quien encontré, me animó también. He aquí mis apoyos. Ellos me fueron útiles.

En la introducción de mi libro *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales* explico mi tema y las condiciones de mi investigación. Resumamos. Viajando con Patrice Bidou quien, bajo la dirección de Lévi-Strauss, tenía ya bien avanzada su tesis sobre los tatuyo, decidí apoyarme en las investigaciones en curso sobre las estructuras sociales, la mitología, el chamanismo, etc., entre los indígenas tucano (los tatuyo forman uno de los grupos tucano) para explorar una cuestión bien precisa: ¿cuáles eran las consecuencias de la introducción de las nuevas herramientas (esencialmente el hacha, el machete y la carabina) sobre la producción y las formas de organización social de los tatuyo? A esta primera cuestión se agregaban otras: ¿cómo se resolvía el problema del aprovisionamiento?, ¿qué significaba la introducción de la mercancía?, ¿no habría allí elementos para una nueva e irreversible dependencia? Yo me situaba entonces en un doble campo: el de la economía —en las sociedades

donde la economía no se presenta separada de otras relaciones sociales que parecen determinarla, en particular el parentesco— y el de un análisis de los cambios sociales. Mi enfoque introducía de nuevo la historia ya que pretendía trabajar sobre sociedades que habían dejado de ser *frías* y quería explicar el cambio social bajo el efecto de su inclusión en el seno de una sociedad dominante.

En este aspecto, y aunque modesta, mi investigación ocupaba un lugar particular entre los trabajos que constituían entonces lo esencial de la investigación en esta región. Porque la gran mayoría de mis colegas no habían ido tan lejos, a la selva, para estudiar lo que llegaba a transformar (¿destruir?) el mundo indígena. La tendencia era más bien comportarse como un arqueólogo que, despojando el terreno de todo lo que la historia reciente ha podido aportar, intenta reconstituir por medio de excavaciones los aspectos de las culturas desaparecidas actualmente. Digamos también que la antropología, sobre todo aquella de inspiración estructuralista, tenía otras preocupaciones, y agreguemos que en el Vaupés, más que en otra parte, se podía mantener la ilusión de que las sociedades indígenas eran grosso modo fieles a su pasado. M. Sahlins acababa de publicar *Stone Age Economics*, obra en la que defendía la idea de que la fuerte productividad de los sistemas tradicionales de producción asociados a la limitación de necesidades provocaba un estado de *abundancia primitiva* entre las sociedades consideradas hasta entonces como las más precarias. Si era cierto que el tiempo de trabajo utilizado en satisfacer las necesidades del grupo era mínimo entre las poblaciones de cazadores nómadas y aquellas que practicaban la horticultura de quema en el marco de una sociedad "sin Estado", ¿qué pasaba cuando una nueva tecnología era introducida? ¿En qué sentido las opciones iban a operarse y con qué lógica? Curiosamente el trabajo de campo me hizo poner el dedo sobre una desigualdad de condición, una forma de dominación en la que no había casi pensado: aquella que preside en toda sociedad la relación entre sexos. Por un azar que remite aquí a la forma adoptada por la división sexual del trabajo (los hombres son predadores, desbrozadores de la selva, cazadores y pescadores; las mujeres son agricultoras), encontré que eran las personas de sexo masculino los grandes beneficiados de esta nueva herramienta en su actividad tradicional. ¿Qué iba a resultar de ello? Yo observé que, por no querer cambiar la repartición tradicional de los roles entre sexos, un nuevo desequilibrio se introducía entre el tiempo de trabajo cumplido por cada uno. Las mujeres debían compensar con un aumento de actividad una productividad más fuerte de parte de sus maridos. El recurso a una serie de mecanismos secundarios atenuaba, sin embargo, lo que para ellas era la consecuencia mayor de esta revolución tecnológica.

Pero la historia puesta en marcha de esta manera no se detenía allí. La herramienta de hierro, que no era producida por ellos, estaba destinada a convertirse en una mercancía (nueva categoría en el seno de la economía indígena), y como tal no llegaba sola. La presencia de la mercancía manifestaba la pérdida de la autonomía del mundo indígena. ¿Qué dar ahora a cambio de los objetos que se desean, que no se saben producir y de los cuales no se puede prescindir? ¿Los hombres, los brazos, los productos, el alma? Los misioneros y también los comerciantes, los agentes del Gobierno o los patrones del

caucho aprovechaban la existencia de esta superioridad tecnológica, de su capacidad de disponer de mercancías, y de la dependencia que ella provocaba, para establecer su empresa e intervenir brutalmente en las sociedades indígenas.

He aquí un resumen del objeto de esta primera investigación realizada luego de mi tesis, investigación que fue publicada en los Cahiers des Amériques Latines y que debería orientarme en forma duradera en dirección de una sociología de las poblaciones indígenas.

Flashes

En 1976 debía volver a Colombia en el marco de una misión financiada por el Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine (Credal). Hacía ya dos años que trabajaba en el Iheal y viajaba cada semana de Montpellier a París. Gastaba dos noches en tren en cada viaje (durante más de diez años). Yo era un "turbo-profesor" (todavía no existía el TGV), pero en sentido contrario: yo "subía" a París (para las gentes del sur, el norte está arriba como en los mapas), me quedaba tres días, o a veces más, y volvía a ver a mi familia. Éramos bastantes los que vivíamos así una doble vida. Algunos pensaban que eso no era vida... En el tren, yo imaginaba viajes más largos y menos monótonos. Mi mente trabajaba en eso.

En mi proyecto de misión yo trazaba las líneas principales de una investigación que me ocuparía en los años venideros. Pensaba que como máximo me llevaría dos o tres años. El proyecto nunca se realizó tal como lo había imaginado y la investigación duraría más de diez años al ritmo de las oportunidades aprovechadas para visitar el terreno: idas y venidas. Pero, mirando en detalle los diferentes temas que yo pretendía tratar, finamente los investigué (en orden disperso y a veces yendo más lejos de lo que había imaginado). Por eso, incluso si hoy veo las cosas de otra manera, no me arrepiento en nada de la propuesta que realicé entonces. Este proyecto define bien un punto de partida para un conjunto de estudios sobre la Colombia agraria, campesina e indígena. Y conlleva una decisión: aquella de otorgar una gran importancia en mi investigación al análisis de los movimientos sociales.

Evocar un análisis de los movimientos sociales tenía un sentido sensiblemente diferente según se encontrara uno en Francia, bajo la influencia de Alain Touraine, o en América Latina, bajo aquella de la tradición norteamericana. Para los sociólogos formados en Estados Unidos se trataba todavía de situarse ampliamente en el campo abierto por la escuela de Chicago y Smelser, de una sociología conservadora que consideraba los comportamientos colectivos como una suma de los individuales, y que veía en el movimiento social menos un factor de cambio que una respuesta, casi siempre irracional, provocada por este último: de alguna manera se trataba de una conducta de crisis producida por las transformaciones estructurales inseparables del proceso de modernización. Para los "funcionalistas", el movimiento social

representaba el fracaso del sistema institucional en la regulación de los conflictos. También era el reflejo de la necesidad de ir más lejos en la puesta en marcha de un orden racional en donde el individuo debía encontrar su lugar. En efecto, los desarrollos más recientes de la sociología norteamericana ilustrados por autores como Olson o Salisbury (Tilly no había publicado todavía *From Mobilization to Revolution*) no tenían, hasta donde yo sabía,muchos émulos. Sin embargo, la teoría del paradigma *movilización de recursos*, que proponía analizar la acción colectiva en términos de la lógica de la interacción estratégica y acentuaba el carácter instrumental y racional de las organizaciones colectivas, era ciertamente prometedora (el movimiento social como una acción colectiva encargada de defender los intereses individuales ejerciendo su acción sobre los sistemas de decisión y sobre el poder, ya fuera del Estado y sus instituciones o de la empresa). Pero, frente a una sociología comprometida que prefería la denuncia crítica y el estudio de la dependencia al análisis de los movimientos sociales, no parecía haber lugar para los estudios empíricos financiados por organismos públicos guiados por imperativos de gestión (cómo absorber al menor costo las poblaciones migrantes, cómo disminuir la violencia urbana y la anomia, cómo organizar los barrios "marginales", etc.). De ahí el rol casi único de Alain Touraine quien en su profesorado de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (L'EHESS) llegó a formar a una generación de sociólogos latinoamericanos (la mayoría exiliados en París) alrededor de una visión exigente del movimiento social en ruptura con los esquemas historicistas (marxistas) y con el enfoque funcionalista.

Mientras que en las ciencias sociales, al menos en América Latina, el determinismo económico parecía dirigir el estudio de las sociedades agrarias —ya se tratara de la "naturaleza de clase" del campesinado, de su inevitable "descomposición", del carácter "campesino" de las poblaciones indígenas, de las lógicas que conducían las políticas públicas, o de las formas adoptadas por la acumulación y el desarrollo, etc.—, yo pensaba que el estudio de los movimientos sociales campesinos debía permitir al investigador volver a introducir en la escena social los conflictos con sus verdaderas dimensiones y llamar a un espacio de libertad en cuyo seno la acción social retomara sus derechos. El movimiento social era a la vez el medio de comprender a los grupos en sus múltiples dimensiones, en sus relaciones con los otros y en una totalidad atravesada por la historia, que no estaba predeterminada. El estudio de las formas de las acciones colectivas, de las movilizaciones, ofrecía también la ventaja de hacer oír una palabra que no estaba escrita, que era rechazada, negada: aquella de los oprimidos, de los pobres, de los trabajadores, de los campesinos, de los colonos, de los indígenas, una multitud que llenaba la escena y sus bastidores, una escena cada vez más inestable y en movimiento.

Y, ya que hablo en términos teatrales, prolonguemos esta metáfora. Cuando se sigue una acción en el tiempo durante muchos años, ¿habrá algo más apasionante que ver en cada acto a una multitud de actores moverse, cambiar de máscaras y de vestidos, envejecer, desaparecer y ser reemplazados al ritmo de la acción: aquí los terratenientes, los comerciantes, los villanos "capitalistas"; allá las comunidades campesinas o indígenas con sus asesores; más allá las instituciones, los sindicatos, la Iglesia, el Estado bajo diferentes hábitos (el juez, el policía, el militar, el técnico, el alto

funcionario...); y luego, la multitud, los hombres, los jóvenes y los viejos, aquellos que están a favor de la modernidad y el cambio; aquellos que defienden la tradición, la regla, las jerarquías, los usos; aquellos que quieren romperlo todo, los traidores y los conciliadores? Entonces la vida atraviesa la estructura y la anima. La dependencia del capital, la dominación del rico sobre el pobre, de las ciudades sobre el campo, de los blancos sobre los indios, aparecen como lo que son: las relaciones de dominación en las cuales el dominante domina, pero no es el único: él debe acomodarse con otros, y primero con quien le permita ser lo que es (alguien fuerte, un poderoso, un capitalista, un cacique, un citadino, etc.); y así podría, siguiendo el ritmo de la acción, perder algo de su soberbia, es decir, algo de su poder...

Yo proponía entonces partir de la acción social, pero sin abandonar un enfoque de la sociedad colombiana a través del concepto de dependencia. Definía una sociedad dependiente por la presencia de un agente de desarrollo extranjero que intervenía directamente sobre la forma adoptada por el proceso de acumulación y el sistema de relación de clases. La hipótesis era que en América Latina el cambio social era a la vez modernizador y conservador, y actuaba sobre ciertos elementos pero sin tocar otros, lo que provocaba el dualismo y la desarticulación. Pensaba en particular que la teoría de la dependencia proporcionaba elementos adecuados para explicar el desarrollo desigual y combinado del campo, el mantenimiento de una forma de dominación oligárquica y la permanencia de un colonialismo interno. Yo avanzaba también en la idea de que la lucha por la tierra, constituida en el centro de las movilizaciones campesinas e indígenas, significaba tanto una exigencia de integración para las categorías sociales en vía de marginalización, como un rechazo a las formas de dominación social y de explotación prevalecientes en la sociedad. De esta manera, ponía en duda que el movimiento campesino fuera de naturaleza revolucionaria, aun cuando tomaba formas violentas, incluso si el discurso a veces radical de los dirigentes o de sus asesores, dejara pensar lo contrario. Mi hipótesis pretendía, sin embargo, que dicho movimiento se presentara como una respuesta a una crisis social que desbordaba la crisis de la economía campesina y amenazaba las bases de la dominación oligárquica. Esta crisis se agudizaba por causa de la debilidad del Estado *dependiente*. En el caso del campesinado indígena, la cuestión era más compleja. La hipótesis era que la lucha por la tierra estaba fuertemente determinada por una reivindicación identitaria y, contra quienes pensaban que esta última funcionaba necesariamente como una trampa que reproducía las condiciones de dominación y de explotación, yo planteaba que la realidad debía ser más compleja, más dialéctica, que el campo de las posibilidades era más amplio.

Volveremos sobre las hipótesis que luego evolucionaron bastante. Mi propósito es únicamente dar una luz, un *flash*. Es verdad que la fotografía está algo amarillenta, pero ella proporciona un punto de observación: un punto de llegada y uno de partida. Esto nos será útil porque en adelante tendremos que avanzar en un orden disperso. Casi todos los caminos siguen los trazos de las mismas llanuras, y a veces se cruzan. Uno de estos será la cuestión de las poblaciones indígenas-campesinas y sus movimientos. Ese camino viene de lejos, y lo emprenderemos primero. Otro nos llevará más abajo al seno mismo de las explotaciones campesinas o al mercado del trabajo.

Un último sendero nos conducirá hacia las alturas, allí donde el Estado decide, entre los meandros de las políticas agrarias. Habrá también, digámoslo, algunas escapadas, algunas aventuras fuera del camino recto. Porque ¿cómo resistir todo el tiempo al llamado del sentido?

¿Indígenas o campesinos?

Entre las tres regiones del occidente colombiano en donde proponía el estudio en 1976 estaba el Cauca. El Cauca es un departamento atrasado cuya capital, Popayán, es la sede de una vieja aristocracia terrateniente que vive de la renta obtenida en sus dominios, así como de las sinecuras otorgadas por el Estado. Este departamento es también el lugar de residencia de una gran población indígena-campesina que habita las tierras altas, en donde subsiste con bastantes dificultades. Desde hace algunos años, esta población era conocida por la determinación con la que realizaba la recuperación de sus tierras comunitarias y eso era lo que me interesaba. Yo conocía la región, pues la había visitado en muchas oportunidades y tuve que volver mucho después con el fin de emprender un estudio sobre la reconstrucción de su capital destruida en plena Semana Santa por un terremoto: ¿cómo iría a reaccionar la clase dominante para mantener el control del poder, reconstruir su ciudad y hacer frente a la aparición de un actor popular organizado que representaba a los sin techo? (Gros, 1985a). Pero este es uno de los caminos de desvío de los que hablaba más arriba. En 1976 Popayán no había sufrido el castigo de Dios, nada perturbaba el bello orden de sus fachadas blancas, y los indígenas que trabajaban en las montañas mantenían, cuando venían a la ciudad, una actitud humilde y sumisa que se llevaba muy bien con las fachadas aristocráticas de una ciudad colonial.

Me he referido a los indígenas-campesinos cuando podía señalar sus diferentes grupos étnicos (guambiano y paez), como si este nombre de indígena-campesino fuera evidente. El uso mismo de esta terminología hacía parte de un problema que me proponía estudiar. Los indígenas del Cauca eran evidentemente bien distintos de aquellos que vivían en el Vaupés. Nadie ponía en duda el hecho de que los tucano del Vaupés fueran indígenas y, si bien ellos practicaban la horticultura, a nadie se le ocurría que fueran campesinos. En el Cauca no todos los campesinos eran indígenas, pero todos los indígenas eran campesinos. A menos que estos últimos por ser campesinos no fueran verdaderamente indígenas. Eso era lo que sostenían algunos de mis colegas, sin hablar de los militantes políticos quienes aseguraban que los indígenas eran “primero” campesinos, y que convenía tratarlos como tales.

¿Qué es un indígena?, ¿qué es un campesino? y ¿qué es un indígena-campesino? Miles de páginas han sido escritas sobre el tema y en el pequeño mundo de los sociólogos se escribe todavía sobre ello (¡esta es una prueba!). Cuestión teórica, pero también cuestión bien concreta y práctica como debía constatarlo durante mi investigación,

porque los actores mismos justificaban las ocupaciones de tierras por su indianidad, rechazaban ser asimilados como simples campesinos y eran perseguidos por ello.

Pero continuemos con la teoría y restituyamos los términos de un debate que agitaba fuertemente el ambiente académico (francés y latinoamericano) cuando yo mismo, viviendo en el Cauca, empezaba a pasar del indígena al indígena-campesino. Como telón de fondo podríamos colocar la Declaración de Barbados (1970), una suerte de manifiesto en el cual un grupo de intelectuales, ligados a la academia o próximos a ella y en todo caso no indígenas, cuestionaba la situación de opresión de los indígenas en América Latina, defendía sus derechos a la tierra y al respeto de su cultura, y se manifestaba contra el carácter etnocida de las políticas asimilacionistas llevadas a cabo por los gobiernos en el poder. Este manifiesto (que será seguido por un segundo acuerdo, firmado únicamente por dirigentes indígenas) nos proporciona un punto de referencia. Es verdad que no era la primera vez en la historia que los intelectuales indigenistas asumían una posición favorable a los indígenas. Algunas décadas antes, Luis E. Valcárcel en el Perú, Manuel Gamio en México, por no citar sino los más conocidos, elaboraban la historia nacional y defendían en ella otra imagen del indígena sobre la que se apoyaban para la construcción de un futuro diferente. Se conocía en el campo literario la influencia ejercida por la obra de autores como Miguel Ángel Asturias o José María Arguedas. Pero en muchos aspectos la Declaración de Barbados, que intervino en el corazón de la crisis de la antropología mexicana (1968 dejó también huellas en México...), marcó una nueva etapa y sus términos son bien contemporáneos. Así mismo anticipó la aparición en los años setenta de nuevas organizaciones indígenas provistas de un discurso muy parecido al de los radicales “proindígenas” (con frecuencia sospechosos de ser sus promotores).

¿Qué se podría pensar de ello? ¿Qué significado dar a lo que Michel de Certeau llamaba ya el *despertar indígena*? ¿El fenómeno era verdaderamente nuevo (la lucha por la tierra y la defensa de los intereses comunitarios no eran en sí mismas una novedad)? ¿Qué sentido dar a esas movilizaciones indígenas? ¿Se estaba en frente de unos movimientos modernos o arcaicos, ofensivos o defensivos, legitimistas o de protesta? Y antes que nada, ¿no se estaría siendo víctima de una ilusión o de una manipulación al servicio de intereses oscuros (o demasiado evidentes)? ¿La corriente proindígena o *indianista* (nombre preferido al de indigenista, reservado al paternalismo de las políticas públicas) no tomaría sus deseos por realidades y, cuando trabajaba concretamente (algo que sucedía a veces), no estaría jugando al aprendiz de brujo? ¿Qué significaban, en la misma época, los cambios sucedidos en la política indigenista de algunos países, comenzando por el más importante en dicho campo: México?

El debate era entonces animado, empezando por el Equipo de Investigación sobre la Sociedades Indígenas Campesinas de América Latina (Ersipal), al que yo pertenecía, creado un año antes —no por azar— por Henri Favre en el seno del Credal. Ya que hablamos de este equipo, dejemos por el momento una discusión, en la que la polémica no estaba siempre ausente, para subrayar que lo que dicha confrontación tenía de estimulante era que la vivacidad de los intercambios no impedía el diálogo.

La cuestión de fondo suscitada por la emergencia de nuevas organizaciones indígenas tenía que ver con las poblaciones indígenas comprometidas en ellas (su etnicidad real o ilusoria) y sobre lo que un movimiento como ese nos revelaba acerca de la naturaleza profunda de las sociedades de la región. Esta trataba también el rol jugado por el Estado en la aparición inesperada de esas organizaciones. Para comodidad de la exposición, consideraremos el punto de vista de las partes más extremas. De un lado, estaba la posición de quienes se autocalificaban como *indianistas* (para distinguirse así del indigenismo oficial). Del otro, encontrábamos la de los que yo llamaría los "científicos" (se comprenderá luego por qué).

Para los indianistas, la población indígena era la legítima heredera de un mundo precolombino. Esta filiación, esta descendencia indiscutible, es un dato histórico evidente. Contrariamente al discurso apologético del mestizaje, las transformaciones sufridas por la población indígena desde su sometimiento serían únicamente superficiales y, en todo caso, no alteraban ese dato fundamental, esa "esencia". La historia de América Latina debía entonces escribirse de nuevo para rescatar aquella de una larga opresión y de una feroz resistencia silenciosa, atravesada a veces por estallidos, por disturbios (se citan las innombrables sublevaciones indígenas). América Latina vivía todavía, entonces, una situación colonial. La independencia había sido solamente aquella de las élites blancas criollas que se liberaron para someter mejor al indígena o para hacerlo desaparecer. Esta no cambiaba en nada la naturaleza fundamental de esas sociedades, y era tan formal que las élites, la oligarquía, solo habían cambiado de dueño: ahora eran los Estados Unidos. Los países habían pasado de una dependencia económica a otra. La introducción del capital no modificaba en nada tal circunstancia. Nacional o extranjero, el capital aprovechaba una situación colonial y el racismo, que estaban íntimamente ligados, para explotar mejor al indígena. Allí se encontraba, entonces, la contradicción central de países como Guatemala o Perú. Todo esto explicaba por qué, en los países con una fuerte población indígena, la nación no existía sino, en el mejor de los casos, como un futuro: cuando los "ciudadanos" están en principio conformados por una burguesía extranjera, la mayoría indígena se convierte en una minoría étnica y los indígenas que la constituyen no pueden ser otra cosa que los excluidos.

No es extraño, en consecuencia, el florecimiento de este indianismo radical en México y en los países débilmente industrializados como Guatemala, Perú o Bolivia. En Francia, esta lectura de la historia parece haber seducido fundamentalmente a una generación de militantes maoístas convertidos en tercermundistas. Sin embargo, a los admiradores de Frantz Fanon que pasaron de la lucha de clases a la lucha de liberación nacional se debe agregar todo un sector que, a partir de una denuncia del etnocidio y de una crítica radical del modelo cultural promovido por el Occidente materialista, se compromete con un movimiento indígena considerado como defensor de un contramodelo y de valores espirituales de vocación universal.

Los "científicos" que hacen uso de los trabajos de etnohistoria y de antropología para argumentar su posición responden: ¡Eso no es serio! Todo eso no es otra cosa que

ideología, disfrazada de historia e ilusión. Las comunidades que se nos presentan como indígenas son en su mayoría creaciones coloniales, cuando no tienen, como en algunos casos, un origen más reciente. No existe, entre el mundo precolombino y el que se establece luego de la Conquista, una continuidad sino una ruptura: el Nuevo Mundo es también un mundo nuevo. La mezcla entre los hombres, su desarraigo y el mestizaje toman tal fuerza que muy rápidamente se constituyen nuevas entidades. Las comunidades actuales no pueden pretender ser las herederas de un mundo abolido. Y, si esto es así para las comunidades indígenas, lo es mucho más para los pretendidos grupos étnicos, cuya existencia no reposa sobre ningún hecho sólido. De una comunidad lingüística (un criterio generalmente utilizado para definir los límites de las etnias) no se podría deducir la existencia de verdaderos grupos étnicos. Tendría que existir un sentimiento de pertenencia étnica que fuera más allá de la comunidad de base y las observaciones no indican nada en ese aspecto. Los "científicos" concluyen: el *indígena* no existe como categoría histórica y todavía menos como categoría racial, y cuando se pretende reconstruir la etnia esta se constituye en una creación privada de contenido. Además, entre el indígena (supuesto) y el blanco existe toda una serie de categorías intermedias, y quien se define como indígena un día puede presentarse como blanco o mestizo en otra ocasión: en las sociedades en donde todo el mundo es el indígena de alguien, el indígena no existe.

Y, sin embargo, se dirá que ¡los indígenas existen en los mercados de Pisac, de Otavalo, de San Cristóbal o del Quiché! Es cierto, ¿pero el trabajo del científico, sociólogo o historiador no consiste en ir más allá de las apariencias? La categoría de indígena es una producción social que se puede entender por su finalidad. Esta permite ocultar la verdadera naturaleza de las oposiciones y de las contradicciones: aquellas que giran alrededor del control de los medios de producción y de apropiación del sobretrabajo. Mediante la invención de los indígenas, que divide a los campesinos y a los trabajadores en grupos de interés pretendidamente antagónicos, las clases dominantes hallarán un medio muy hábil para perpetuar su dominación. En una época en la que el modelo de integración populista entraba en crisis a causa de las nuevas presiones ejercidas sobre las economías latinoamericanas por el capital internacional, las clases dominantes tenían mucho interés en ver resurgir las reivindicaciones étnicas que iban a dividir a las masas puestas en movimiento y podrían ser satisfechas con un menor costo. En otros términos, los partidarios de esta escuela agregaban: ¡si las organizaciones indígenas que predican el retorno a lo étnico no existieran, habría que inventarlas! Ese es claramente el propósito de las nuevas políticas indigenistas que van a perfilarse en los años setenta. Cuando las clases dominantes tenían necesidad de brazos y cuando se creía en las virtudes del modelo de sustitución de importaciones, el Estado trabajaba en una integración por asimilación de las poblaciones indígenas y buscaba hacer de ellos unos ciudadanos (es decir, trabajadores de industria, citadinos). Ahora, cuando no sabe qué hacer con los campesinos que llegan a la ciudad y cuando la crisis hace estragos, hay que consolidar al indígena en su pretendida indianidad y mantenerlo en el campo encerrado en sus viejas costumbres, sus creencias, sus particularismos (se propone, además, crear la necesidad de una tradición, de un folclor, cuando ya han desaparecidos). Las solidaridades étnicas antes rechazadas como peligrosas o retró-

gradas son altamente valoradas: estas lo defenderán de la adversidad y lo ayudarán a sobrevivir. En adelante la modernidad y el desarrollo no pasan por el indígena. Moraleja: al indígena le espera un gran futuro. A los indianistas, quienes piensan que el desarrollo y el fin de la dependencia no podrán tener lugar sin el fin del colonialismo, el acceso a la historicidad, la liberación previa de los indígenas, responden los científicos (o dejan entender) que la liberación del indígena significará, también, el fin de los indígenas. Ellos retoman un tema que, de Bolívar a Mariátegui, de Juárez a Velasco Alvarado, pasando por Víctor Paz Estenssoro, no ha dejado de ser desarrollado por los liberales y los reformadores nacionalistas, a saber, que el advenimiento de la nación, el acceso al progreso y a la independencia no podrán realizarse sin que se haya realizado la integración de los indígenas y, por tanto, sin su desaparición. Este tema es retomado también por los teóricos de la dependencia.

Es evidente que esta oposición entre indianistas y científicos esconde otra más general sobre la naturaleza de las sociedades latinoamericanas y su futuro. Imaginemos entonces, cuando el debate se agudiza, qué lugar es atribuido a los teóricos de la parte adversa. Para los indianistas, aquellos que ocultan la presencia del racismo y rechazan considerar la presencia del hecho colonial en América Latina contemporánea no hacen otra cosa que perpetuar un discurso dominante difrazándolo con hábitos seudocientíficos. Ellos no quieren ver la opresión allí donde se encuentra, ni darle a la historia de América Latina su verdadera dimensión trágica. Para los otros, los indianistas contribuyen, quiéranlo o no, a perpetuar una manipulación que permite dominar y explotar mejor a hombres y mujeres que son ante todo campesinos o proletarios, haciéndolos el objeto de una alienación suplementaria. A indianistas y científicos, igual combate: ¡todos son cómplices objetivos de aquello que creen denunciar!

Es posible, como podrá verse, que haya esquematizado en exceso la controversia o que le haya dado una connotación demasiado política. Pero algunos recordarán los debates que, en 1976, animaban en París el Congreso de Americanistas y encontrarán que el ambiente ha sido apenas exagerado, e incluso no lo suficiente. Pretendía restituir el clima de la época cuando deseaba aportar mi grano de arena al edificio. Estaba claro que no se hallaba entre los menos agitados.

¿Es necesario entonces que yo tome partido? ¿Que diga cuál era mi campo? He hablado suficientemente de mi pasión infantil por los indígenas como para que se me señale como no muy científico y por haber querido apoyar al partido adverso. Esa es probablemente la conclusión apresurada, o cómoda, a la que pueden haber llegado algunos de mis colegas. Sin embargo no era la mía, ¡por muchas razones! Con algunos otros me situaba lejos, en otra perspectiva. Hoy constato que si el trabajo realizado después me ha conducido a modificar algunos de mis análisis, me ha corroborado lo que era mi intuición inicial, y voy a explicarlo.

De la crítica hecha al indianismo yo debía considerar la ruptura que constituye el emplazamiento de la sociedad colonial y el hecho de que mucho de lo que se

presenta actualmente bajo las características indígenas no es, en efecto, otra cosa que el resultado de instituciones posprecolombinas. El Cauca es un buen ejemplo. El origen de las comunidades paeces es muy incierto (se sabe que hubo probablemente fusión de muchas poblaciones); las tierras son reivindicadas sobre la base de títulos atribuidos por la corona española; y la institución alrededor de la cual se organiza la vida económica, social y política de las comunidades, el *cabildo*, es incontestablemente de creación española. Ahora bien, puede imaginarse que en otras regiones "indígenas" el trabajo realizado por el aparato colonial y poscolonial fuera todavía más intenso. Todo eso debe recordarse cuando se ve a unas poblaciones o a militantes definirse o reclamarse como indígenas en nombre de un grupo étnico, lo que sucede en el caso del Cauca. Igualmente, deben tomarse en serio las observaciones sobre las manipulaciones llevadas a cabo en torno a la identidad indígena y el rol que puede jugar allí el Estado. Es posible entender también que querer mantener de manera forzada a una población en su "arcaísmo" (todos los indígenas no son arcaicos evidentemente) sea sospechoso. Pero todos los sospechosos no son culpables y la voluntad de modernización a cualquier precio es otra manera de querer el bienestar de los demás sin preguntarles su opinión. El camino del infierno, como se sabe, está empedrado de buenas intenciones... Finalmente, un análisis de la evolución de las políticas indigenistas a la luz de las necesidades cambiantes del capital, del crecimiento y de la crisis es fructífero en tanto podamos evitar las trampas de un economismo simplista y tomar en cuenta otros factores.

Con la corriente indianista compartía la idea de que nos encontramos en presencia de países y sociedades fuertemente marcados por una historia particular, que comienza con un genocidio, la barbarie de una conquista, la dominación completa perpetrada por un grupo extranjero. Historia trágica de la cual debe medirse el alcance sobre la estructura y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas. Porque se plantea una pregunta: ¿el mestizaje, el mercado, la industrialización y la urbanización no serían fenómenos más importantes (y destinados a serlo aún más)? Puede ser. Mi hipótesis es, sin embargo, que no borran situaciones o fenómenos anteriores. Y planteo, hoy como entonces, que en sus formas propias están marcados por esa situación. Pasa lo mismo con la relación entre campo y ciudad, con las formas adoptadas por las relaciones de autoridad y de poder, con la cuestión obsesiva de la identidad nacional, con el rol atribuido a la tierra, con ciertas formas de violencia, para no hablar sino de algunos temas en los cuales sería conveniente buscar por los lados de la violencia fundadora, de la superposición étnica, de la presencia de los indígenas, muertos y vivos.

Del indianismo yo mantenía la idea de que las relaciones entre indígenas y no indígenas están todavía marcadas por el hecho colonial, la idea del racismo como relación social constitutiva de esa relación, la idea de que en América Latina se está frente a sociedades pluriétnicas y que es vano querer rebajar este hecho a una forma particular de explotación, de relación de clases. Dicho de otra manera, me parecía claramente que los indígenas no constituían una variedad de proletarios o de campesinos. Los indígenas son indígenas, incluso si el hecho de serlo les proporciona todas las

oportunidades de ser efectivamente proletarios o campesinos, y aún más proletarios y más campesinos que otros.

Pero, se me dirá, ¿cómo conciliar este enfoque con el precedente? ¿Cómo aceptar la idea del carácter problemático de los orígenes y aquel de la manipulación identitaria con esta afirmación positiva de la presencia de indígenas? La respuesta es: optando por un análisis en términos de relaciones sociales y de posiciones, es decir, privilegiando un procedimiento, un método: aquel que para comprender la totalidad se propone un estudio de la acción social y sus interacciones. De esta manera se evita fetichizar al indígena. Eso es lo que he intentado hacer, multiplicando con el tiempo mis puntos de vista, modificando mis hipótesis. Propongo al lector recorrer conmigo algunos de mis textos.

En búsqueda del movimiento social

Partamos, entonces, de un estudio de caso (Gros, 1981b). Se trata de un movimiento reivindicativo indígena en desarrollo desde hace algunos años en el Cauca. Este movimiento fue escogido por diversas razones: había sido el primero de esta naturaleza en ser creado en el país, en algunos años de existencia había acumulado un cierto número de experiencias, había definido una trayectoria y demostrado su arraigo, y ejercía una influencia considerable sobre el desarrollo del movimiento indígena a escala nacional. Además el Consejo Regional de los Indígenas del Cauca (CRIC), que era su expresión orgánica, no le debía nada a la acción del Estado (pero mucho a la de un pequeño grupo de asesores activistas no indígenas). Mi propósito era estudiar las condiciones de su aparición, sus principales orientaciones, sus formas de acción y sus resultados.

La lucha por la tierra y contra las formas de cuasi servidumbre era lo que estaba entonces en juego en la movilización, reivindicación tradicional de las rebeliones indígenas, pero que en los años setenta se había renovado por la presión demográfica y por la expulsión de los peones de las haciendas tradicionales. La creación del CRIC coincidía, además, con un fuerte movimiento reivindicativo campesino que de un extremo al otro del país intentaba forzar la aplicación de la reforma agraria. La originalidad del CRIC fue la de constituirse como una federación de cabildos indígenas (las autoridades comunitarias tradicionales) y no como una organización enteramente nueva que fuera a duplicar o a destruir las instancias consuetudinarias. En esto se encontraba más que todo la razón de su éxito, porque a finales de los años setenta una gran parte de los territorios comunitarios había sido completamente recuperada.

Este triunfo de la movilización indígena contrastaba fuertemente con los avatares de un movimiento campesino que se había autodestruido a escala nacional debido a luchas internas entre corrientes políticas y que no había podido alcanzar los objetivos radicales que se había fijado diez años atrás. Pero la eficacia de la movilización indígena se explicaba también por la presencia de un marco jurídico particular a las comunidades

indígenas que legitimaba las demandas de tierras. En el momento en el que redactaba mi estudio era posible llegar a una doble conclusión. Por una parte, el CRIC como organización indígena no existía más que por su capacidad de movilizar a las comunidades de base y era en ellas en donde residía finalmente la fuerza del movimiento. De otra parte, si en sus orígenes el movimiento de recuperación de tierras en la región indígena del Cauca se presentaba como una variante de un movimiento campesino de amplitud nacional, diez años más tarde se podía ver como la variante colombiana de una movilización indígena de la que se hablaba en toda América Latina. Apoyándome sobre este primer estudio yo debía, en los años siguientes, extender mi propósito. Primero, tomando casos en Ecuador y en Perú. Luego, centrando mi análisis sobre una dimensión particular de ese fenómeno: la reivindicación identitaria.

Del análisis de muchas organizaciones indígenas surgió como denominador común la importancia de una reivindicación autogestionaria (Gros, 1985b). O, para utilizar el concepto empleado por Mendras (1953) a propósito de las comunidades campesinas, una común voluntad de recuperar, de defender o de extender una *autonomía relativa*, en materia económica, social, política o cultural. Y, lo que puede ser más importante, esas formas contemporáneas de movilización aparecían ante mí como portadoras de una dinámica contradictoria. En esa capacidad insospechada de afrontar o, mejor aún, de conducir y promover esta contradicción, me parece que reside la clave de su éxito. Porque dentro de ellas la reivindicación identitaria, el llamado a la historia, el acento puesto sobre la diferencia eran también el instrumento de una estrategia de cambio social y de modernización. Esto significa que se estaba menos ante movimientos defensivos, arcaicos, asimilables a las conductas de crisis, que frente a organizaciones racionales, estructuradas alrededor de objetivos explícitos y concretos, que sabían mezclar una fuerte expresividad con una real capacidad instrumental. Finalmente, poniendo en tela de juicio las formas visibles de la dominación social, de explotación y/o de exclusión, confrontando al Estado (sin dejar de contar con él) y a otras categorías sociales, esas movilizaciones indígenas, lejos de marginalizar a los hombres y mujeres con sus comunidades de origen, me parecía que trabajaban eficazmente en lo que he denominado un *proceso de integración a través del conflicto*. Por todas estas razones estábamos frente a un fenómeno moderno, contemporáneo. Es claro que, al menos sobre ese punto y para los casos estudiados, mis conclusiones volvían la espalda a los análisis propuestos tanto por los radicales del indianismo así como a aquellos defendidos por los científicos.

Quedaba por probar esas diferentes hipótesis emprendiendo una segunda investigación orientada hacia el análisis específico de un elemento clave de esta reivindicación: la defensa y el reconocimiento de una identidad étnica (Gros, 1984). ¿Qué se esconde, qué se juega, en el discurso identitario cuando se encuentra enunciado, no por los ideólogos, intelectuales partidarios de la causa indígena, sino, a su manera, por los actores mismos? Esta cuestión central suponía la adopción de una metodología explícita. No intentar comprender la identidad desde un punto de vista estático, como constituida por un cierto número de características culturales, de instituciones o prácticas; no concebirla desde una perspectiva histórica a través de una supuesta filiación, la

descendencia, la continuidad biológica o la raza; no hacer tampoco una simple lectura sicológica, como un sentimiento, un modo de ser; maneras todas que me parecía que desembocaban en un *impasse*, sino abordarla como una interacción, un conflicto, un reto económico, social, de poder, cultural. Es imposible, entonces, limitar su enfoque a una acción: aquella de un grupo dado, de un actor que se moviliza. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad. De ahí la importancia otorgada por este trabajo al Estado, a su política indigenista y al derecho: derechos humanos, derecho de los ciudadanos, derecho de los indígenas (porque en América Latina el indígena es también una categoría jurídica).

El Estado no fue considerado como a priori, sino porque la expansión del movimiento social lo había designado como un actor esencial de esta problemática, pero hubiéramos podido centrar nuestra investigación en el nivel de las interacciones locales, tomando por objeto las relaciones conflictivas establecidas en la base entre una población "indígena" y un campesinado no indígena o con la burguesía local, "blanca" o mestiza. Las preguntas eran entonces: ¿por qué un grupo dado se reivindica de manera abrupta y públicamente como indígena?, ¿cómo el Estado u otros actores de la sociedad civil reaccionan frente a esta reivindicación (ya que ellos tienen también su propia definición de lo indígena)? ¿Cuáles son los retos —múltiples, seguramente— del cambio de posiciones que se operan y cómo, en definitiva, la totalidad integra este nuevo elemento en el ámbito local, regional y nacional (en su sistema de representación, en sus poderes, en sus jerarquías)?

Este estudio debía organizarse alrededor de ejemplos procurados por dos países: Colombia y, en menor medida, Brasil. En la misma época, ambos se vieron conducidos a redefinir su política indigenista y a intentar modificar dentro de su arsenal jurídico el estatuto otorgado a sus poblaciones indígenas. Esto gracias a la presencia de una protesta indígena que se apoyaba sobre esta base jurídica para defender sus derechos: derechos generales como ciudadanos, derechos particulares como indígenas. A partir de estos dos ejemplos se veía mejor el contenido de la reivindicación identitaria en el seno de la movilización indígena y cómo esta última se articulaba estrechamente con otras dimensiones del movimiento social: la reivindicación territorial, el derecho a formas políticas de organización y al autogobierno, la educación bilingüe (es decir, el acceso a la modernidad por una vía *indígena*), el llamado a la ayuda y a la protección del Estado, el rechazo al racismo y la afirmación de una dignidad, del derecho al respeto, etc. Sobre la base de tales retos, cualquier individuo o grupo que no hubiera nunca pensado reivindicar su eventual indianidad, o que incluso la rechazara, se descubría indígena y se organizaba como tal...

Si en mi primera investigación sobre el movimiento indígena el Estado se localizaba en la periferia, ahora este se volvía, poco a poco, un elemento central de mi preocupación, no solamente porque trataba de ampliar el marco de mi análisis, sino porque este se había *despertado* ante la agitación de las comunidades indígenas y creía que debía intervenir. Teniendo en cuenta su naturaleza, el Estado es a la vez un garante del orden social y un actor de su transformación. Se hacía necesario analizar los

fundamentos de su política indigenista y las formas adoptadas en su intervención. De esta manera, me aproximaba a algunos de mis colegas que trabajaban en los países en donde el indigenismo público era más antiguo, mejor afirmado y venía siendo objeto de sus investigaciones desde años atrás. Pero el análisis de las políticas públicas a las que debía entonces consagrarme podía apoyarse en mis trabajos sobre la movilización indígena. En efecto, se trataba de estudiar en adelante lo que en los gajes de la política indigenista tenía que ver con dicha movilización e, inversamente, examinar en qué medida el desarrollo de las organizaciones indígenas era deudor de la acción del Estado. Lógicas (con frecuencia contradictorias) de la acción pública, de las movilizaciones indígenas, en un conjunto marcado por la heterogeneidad de las situaciones locales y regionales. La cuestión se hacía más compleja.

Para entender en sus interacciones a los actores, el Estado y las comunidades, opté por la cuestión de la organización de las comunidades indígenas (Gros, 1990a). Diferenciaba entonces entre un estudio de la movilización indígena que podía desembocar en un movimiento social y un análisis de las organizaciones en tanto que instituciones consideradas como nacidas del movimiento y representativas de él. La hipótesis defendida era que las nuevas organizaciones indígenas, que se multiplicaban desde hacía quince años, se presentaban como una respuesta a una doble exigencia: aquella de las comunidades partidarias del cambio, que defendía a la vez un modo particular de existencia y su integración, y aquella del Estado en búsqueda de interlocutores con quienes negociar una política más activa de intervención (sobre todo debido a la movilización indígena). En efecto, si en algunos casos el Estado tenía que reconocer un poder indígena organizado, sin ninguna intervención estatal, con el fin de "institucionalizar" el conflicto y de regularlo, en otros era el Estado mismo el que parecía tomar la iniciativa de la organización y manipulaba de esta manera a las comunidades indígenas.

En este contraste, la legitimidad de las nuevas autoridades indígenas podía venir de arriba o de abajo, según el caso. Sin embargo, no permite por sí sola concluir algo sobre el futuro de esos nuevos poderes, porque en este caso la acción del Estado no es eficaz sino cuando suple una necesidad resentida por la base, y porque la organización así creada puede luego perfectamente volverse contra él. Pero también porque la organización indígena que se construye sin el Estado, y a veces contra él, puede una vez convertida en un interlocutor reconocido ser prisionera de esta nueva instrumentalidad y perder su legitimidad de origen contestatario. Así, el Estado se encuentra, a la vez, en la posición de juez y de parte. Su autonomía solo es relativa y si, como organización racional y de poder, persigue los fines que le son propios también se ve atravesado por múltiples contradicciones y sometido a las presiones de grupos particulares. En este aspecto el Estado es claramente el reflejo de una sociedad que intenta modernizarse, favorecer la acumulación y el desarrollo, sin dejar de defender la reproducción del orden social y los privilegios que lo remiten al pasado. Por su lado, las organizaciones indígenas se encuentran en menor o en mayor grado condenadas al rol de mediador en el cruce de lógicas medianamente contradictorias. Si todas no son igualmente contestatarias frente al Estado y a sus poderes y si su politización es

muy variable, ellas se inscriben necesariamente en una dinámica de transformación que por diversas vías y con mayor o menor fuerza las lleva a inscribirse como parte integrante de una totalidad futura y a trabajar en favor de la integración.

Quedaría por interpretar la nueva dirección acordada para la política indigenista en Colombia. Si la organización indígena aparece en la confluencia de una doble exigencia, no da cuenta de las finalidades de una política pública que, en menos de una década, ha llegado a reconocer el principio de una territorialidad indígena sobre más de diecisiete millones de hectáreas (en la época de mi investigación), lo que es un hecho de importancia considerable. Es a esta cuestión a la que dediqué un último trabajo (Gros, 1991a). Con tales fines yo debía examinar (y rechazar) un cierto número de hipótesis que daban cuenta de ello por la sola fuerza de la movilización indígena o por una conversión profunda por parte del poder a los derechos legítimos de las poblaciones indígenas. Podrá entonces adivinarse: la realidad era mucho más compleja y las explicaciones unilaterales estaban destinadas al fracaso.

Tomemos un solo ejemplo: el reconocimiento por parte del Estado de las autoridades indígenas encargadas de ejercer su autoridad sobre los territorios recientemente atribuidos. Se ha visto que la presencia de estas instancias podía ser anterior a la intervención del Estado y remitir a una dinámica interna o a la historia. Pero se percibe también que ella interviene en el momento en que el país se compromete en un vasto proceso de descentralización administrativa, con el fin de dirigir el financiamiento y la gestión de un cierto número de servicios a las colectividades locales, proceso que se refleja, en el plano político, en la elección popular de alcaldes. Se trata, digamos, de mejorar la eficacia en la adjudicación de recursos públicos, de romper con una estructura demasiado centralizada y autoritaria del Estado, de acercar el poder al ciudadano. Agreguemos que la descentralización se presenta probablemente, además, como un medio para devolver a la base la gestión de ciertos conflictos. Un simple acercamiento de estos dos procesos (los cuales son generalmente disociados, ya que los investigadores que trabajan sobre la descentralización administrativa y la "cuestión indígena" no son los mismos) tiene por mérito restituir a la política indigenista la cuestión más general de dotación de recursos estatales para asegurar la gestión de sus colectividades territoriales. Este aspecto del problema (las comunidades indígenas asimiladas a simples colectividades territoriales), que hubiera merecido ser más desarrollado en nuestro último trabajo, nos indica que es necesario no encerrarse en el discurso de los actores (de un lado los intelectuales orgánicos del movimiento indígena, de otro los funcionarios de la administración indigenista), para intentar delimitar las grandes tendencias orientadoras de la acción del Estado o de los grupos. Partir de lo particular para ir a lo general, ir de lo general a lo particular, y de esta manera avanzar en la comprensión del cambio social. Tal fue el procedimiento que intenté a lo largo de esos estudios.

Lucha armada y movimiento social

Cerremos este capítulo consagrado a mi actividad de investigador "indigenista", evocando otros trabajos dedicados también a las poblaciones indígenas, ya no desde el punto de vista de la movilización de sus organizaciones (viejas o nuevas), o de las políticas públicas a ellas referidas, sino como reto de poder por parte de los actores políticos comprometidos en la lucha revolucionaria. En los años sesenta y hasta nuestros días, en el Perú, en Colombia, en Centroamérica, las comunidades indígenas han sido confrontadas a la violencia armada, han sido llevadas a combatirla, a huir de ella o a participar en ella. ¿Cuáles son, desde su visión, la actitud y el proyecto de los dirigentes revolucionarios? ¿Esta actitud y esos proyectos han evolucionado con la experiencia de los hechos? ¿Cuál es la respuesta de las comunidades indígenas? He intentado ver más claro, trabajando primero los testimonios y los análisis dejados por los militantes revolucionarios que participaron en la lucha armada en la trayectoria inmediata de la Revolución cubana (Gros, 1982a), luego en un trabajo dedicado al conflicto que oponía las poblaciones de la costa atlántica de Nicaragua a los dirigentes sandinistas (Gros y Le Bot, 1988), y finalmente examinando brevemente cómo la lucha armada se manifiesta actualmente en las regiones indígenas del Perú, de Colombia y de Guatemala (Gros, 1990b). Últimamente volví de nuevo sobre ese tema tomando algunos ejemplos en Colombia y en el Perú para mostrar al campesinado enfrentado a la lucha armada y al narcotráfico (Gros, 1991b).

Los años sesenta son un testimonio del profundo desconocimiento sobre la problemática campesina e indígena que reinaba entre los intelectuales revolucionarios. Esto es verdad en el Perú (sin contar el caso excepcional desde todo punto de vista de Hugo Blanco) en donde, sin embargo, dirigentes políticos tan prestigiosos como Mariátegui y Haya de la Torre dieron prueba de un pensamiento original sobre este tema. La teoría de la dependencia, en su versión radical, reinaba completamente entre aquellos que, en ruptura con los partidos populistas o comunistas, habían escogido el camino de las armas. Y para ellos, como para las guerrillas aliadas a los partidos comunistas prosoviéticos (en Colombia y Guatemala), no había casi lugar para las poblaciones indígenas en el proyecto revolucionario. Dicho en una frase: el indígena representaba la división de la sociedad, y su arcaísmo mantenido por la dependencia constituía un obstáculo para la creación de una nación moderna e independiente. La revolución debía significar la liberación del indígena, es decir, su desaparición como categoría social y su integración definitiva en una sociedad radicalmente nueva. No es extraño que el encuentro entre revolucionarios en armas y comunidades indígenas consideradas como sus bases en el campo no tuviera los resultados esperados. Pero esos desencuentros no fueron totales. En algunos dejaron ciertas huellas, y al final de este estudio me detendré en lo que significó para ellos un *descubrimiento*.

¿Qué se observa veinte años más tarde?

En la Nicaragua sandinista, los revolucionarios en el poder demuestran una igual incomprensión de la problemática indígena[7]. Se comprometen en una política de intervención queriendo promover una rápida integración de las poblaciones negras e indígenas de la costa atlántica, política que llevará a su sublevación. Habrá que esperar los estragos de la guerra, el éxodo de una parte de la población, para que ellos hagan una autocrítica y propongan una nueva política que reconozca a esta región y a sus habitantes un cierto nivel de autonomía. El caso es interesante en más de un aspecto. Este demuestra cómo América Latina se interesa poco en su propia historia, y menos todavía en la de sus vecinos. Ello nos da una indicación útil sobre lo que hubieran sido probablemente, en materia indígena, las políticas llevadas a cabo por las guerrillas de los años sesenta en el Perú, en Guatemala, en Bolivia y en otras partes, si hubieran podido apoderarse del Estado. Pero el caso de Nicaragua es también interesante pues la problemática indígena se suma a una cuestión regional o nacional, lo que la hace más compleja todavía. La región atlántica tiene una historia distinta a la del resto del país, muy adecuada para nutrir un movimiento separatista si el Estado central no tiene en cuenta ello, o si las nuevas dificultades hacen pensar que se viviría mejor lejos del poder y de los otros. Yo trabajé sobre esta superposición de un conflicto étnico y de una reivindicación regional en una situación marcada por la voluntad de un Estado revolucionario de afirmar su control sobre el país y de construir la nación en su unidad y en su independencia. Pensaba que este estudio podría aportar algunas luces sobre la relación Estado-comunidad indígena y la forma adoptada por la acción revolucionaria.

Quedaría por ver qué pasa hoy en los países en donde la guerrilla interviene fuertemente en el campo entre las poblaciones indígenas. Sobre ello no existen, en mi conocimiento, obras comparables a aquella escrita por Richard Gott quien hizo en los años sesenta la historia de los principales movimientos armados. Pero los materiales existen y solo exigen ser analizados. En la sección dedicada a la lucha armada en mi obra *Colombia indígena y cambio social*, intento un primer esbozo. En el Perú, veinte años después del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) el drama se vuelve a presentar pero a una escala bien distinta. El Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), que se dice el heredero de las guerrillas de los años sesenta, no parece haber aprendido la lección y comete los mismos errores... con más recursos. Sus “contradicciones” con los ashaninca del Pichi Palcazu y las masacres que le siguieron han alimentado con frecuencia la crónica. Por su parte, Sendero Luminoso manifiesta una total indiferencia con respecto a la cuestión étnica y no está dispuesto a aceptar ni una mínima autonomía para las autoridades comunitarias en las regiones que controla militarmente. En los dos casos,

[7] Allí debí viajar por invitación de las autoridades nicaragüenses para estudiar el proyecto de autonomía de la costa atlántica.

la población indígena tanto de la selva como de los Andes ha sido llevada a pagar un pesado tributo en una guerra que evidentemente no es la suya.

Dicho tributo no es menos pesado en Guatemala, incluso si, contrariamente al Perú, el discurso de las principales organizaciones de lucha armada (con la notable excepción de la guerrilla dirigida por el Partido Guatemalteco del Trabajo, [PGT]) manifiesta indicios de una nueva reflexión sobre la cuestión indígena, que se elabora a partir de la experiencia acumulada durante los años sesenta. Cabe señalar también que este país ofrece el ejemplo inédito de una población indígena que, luego de haberse movilizado en un esfuerzo intenso de modernización, se une en parte a la lucha armada cuando la presión se abate sobre ella y paga un costo inmenso.

Todo esto para volver al caso de Colombia en donde se pueden analizar dos cambios mayores después de los años sesenta: el hecho de que la guerrilla haya reforzado considerablemente su presencia en numerosas regiones indígenas y que las comunidades indígenas hayan entrado por su parte en un proceso de organización pasando por una reafirmación de poder local, el refuerzo de su autonomía y una voluntad de control territorial. En estas condiciones el encuentro entre la dinámica indígena y el actor político-militar prometía ser conflictivo, a menos que este último aceptara la nueva situación y se comprometiera a respetar a las autoridades indígenas. Pero, ¿ello sucedió? No, si lo juzgamos por las declaraciones vehementes de numerosas organizaciones indígenas y autoridades tradicionales sobre los abusos cometidos por los impulsores de la lucha armada (y del ejército regular y los paramilitares). Allí, el irrespeto de su autonomía es muy discutible, así como el reclutamiento de jóvenes indígenas por parte de los movimientos armados, el recurso a formas expeditivas de justicia, la transformación de territorios indígenas en lugares de confrontación militar, etc. Incluso en el Cauca, en donde el Quintín Lame creó un movimiento de autodefensa indígena, y se proclamó públicamente al servicio de las comunidades, la relación entre los poderes indígenas y la guerrilla indígena fue una de las más difíciles. En realidad, parece que allí había incompatibilidad entre una movilización indígena que, sin dejar de defender arduamente sus derechos, rechazaba la politización del movimiento y manifestaba su oposición a la violencia, y un actor político-militar que, en sus diferentes corrientes (estas van de la teología de la liberación al marxismo-leninismo puro y duro, pasando por el nacional-populismo), rechazaba la idea de un movimiento social autónomo y casi no había variado su posición frente a lo indígena. Se puede así afirmar que los cambios sucedidos en los últimos veinte años han sido mayores del lado indígena que del lado del actor revolucionario. ¡Qué paradoja!

Campesinado, producción y reproducción

En América Latina, al menos en los países andinos, no existe mucha distancia entre el indígena y el campesino. Esto lo comprobé cuando trabajé en Nariño, particularmente en la región fronteriza entre Colombia y Ecuador. En esas tierras fértiles, en la

periferia del Imperio inca, el numeroso campesinado es en su gran mayoría de ascendencia indígena y practica también, en parte, formas de propiedad colectiva en el marco de instituciones comunitarias. Mi estadía en esta región respondía a uno de esos azares con los que hay que contar en una investigación. Durante un contrato de nueve meses en el departamento de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Valle, en el marco de un intercambio de profesores organizado con mi amigo Álvaro Camacho, se me propuso participar en un estudio financiado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-Organización Internacional del Trabajo (PNUD-OIT) sobre el mercado de trabajo en el campo, las migraciones fronterizas y el movimiento de población. La región que me fue adjudicada no podía dejarme indiferente. Situada en las montañas, a más de 2.400 metros sobre el nivel del mar, se trataba de un lugar de agricultura intensiva sobre pequeñas parcelas en el que se combinaba la ganadería con los productos de tierra fría: papa, trigo, cebada, maíz, fríjol, etc. Este policultivo, practicado con ayuda de técnicas tradicionales, me recordaba irresistiblemente las escenas de mi infancia cuando, en verano, en la propiedad de mi abuelo situada sobre la meseta del Somail en el Saintponnais, yo participaba, voluntario y feliz, en los trabajos del campo. Los mismos productos, los mismos olores, las técnicas comparables en muchos aspectos, la misma solidaridad entre las fincas y la misma hospitalidad. Agreguemos que Nariño era una de las regiones escogidas desde hacía tiempo para mi proyecto, y que todo parecía organizarse perfectamente. Tal vez demasiado, porque este estudio que tenía como objetivo la redacción de una monografía regional enfrentó una serie de imprevistos: un comienzo retardado por razones financieras, la renuncia de una asistente formada para la encuesta cuantitativa[8] y, *last but not least*, la pérdida de mis cuadernos de terreno. De esta manera, el resultado de mi estadía en Nariño resultó muy diferente del que había imaginado. No hubo ninguna monografía de tipo antropológico sobre la producción y la reproducción del campesinado local que hubiera combinado la parte cualitativa con la cuantitativa, y considerado las dimensiones cultural, política y económica. En lugar de ello se estableció un protocolo de investigación y la redacción de un conjunto de instrumentos metodológicos, destinados a los diferentes equipos del proyecto de la OIT "Empleo y migración del trabajo". Quedó también la experiencia, para mí inédita, de un contacto con los pequeños agricultores de montaña y los agentes del Gobierno, una experiencia que despertaría luego mi interés por el seguimiento de las políticas públicas en materia agrícola.

Mercado de trabajo, producción campesina y agricultura capitalista

Pero volvamos a los resultados inmediatos del trabajo comenzado bajo los auspicios de la OIT. El programa en cuestión reagrupaba investigadores provenientes de centros

[8] Era la época del gobierno de Turbay Ayala, conocido por una política represiva contra los intelectuales, y mi colaboradora, como muchos de mis amigos, debió refugiarse en la semiclandestinidad.

de investigación de tres universidades diferentes (los Andes, del Valle y de Antioquia) y proponía un estudio de seis regiones agrícolas: una de policultura campesina (Nariño), una de monoproducción de café, dos de agricultura capitalista y dos de agricultura *mixta*. Para el buen funcionamiento del grupo debíamos adoptar rápidamente un lenguaje común, unificar el marco conceptual, definir una metodología conjunta y disponer de un modelo de interpretación a la vez preciso y flexible para que fuera compartido por los diferentes investigadores. Me pidieron elaborar un material de ese tipo, lo que hice luego de numerosas reuniones con mis colegas y algunas visitas a las regiones de estudio. El documento fue redactado durante una segunda misión financiada por el PNUD-OIT. A partir de este fue publicado un primer texto sobre la utilización de la fuerza de trabajo en el seno de las unidades domésticas de producción campesina (Gros, 1980a), otros dos que estudiaban la formación de un mercado de trabajo en las regiones de agricultura capitalista y en las regiones campesinas (Gros, 1980b, 1982b), y por último uno que intentaba hacer una síntesis entre el enfoque macro y microeconómico, entre las lógicas de reproducción de las unidades domésticas y la formación de mercados regionales de trabajo (Gros y Rojas, 1982).
La idea de partida era simple, pero debía definir el método para el conjunto de la investigación: antes de examinar las modalidades de articulación del mundo campesino al mercado de trabajo (lo cual era el objeto de la encuesta), convenía dar cuenta, a nivel micro, de las lógicas de reproducción de las unidades domésticas de producción campesina, adoptando un punto de vista a la Chayonov y calzándose (en la medida de lo posible) los alpargates campesinos. La hipótesis era que el *homo campesinus* no es un *homo economicus* como los otros. No porque él fuera menos racional en sus opciones, en su comportamiento, sino por el simple hecho de que más que otros en el seno de una sociedad de mercado, debía integrar en su modo de cálculo una serie de variables que escapan al puro determinismo económico y a la lógica de la utilidad. Bajo estas premisas yo tenía que construir un modelo relativamente abierto partiendo del principio de que para el pequeño productor la esfera de la producción estaba determinada por las necesidades de reproducción de las unidades domésticas, que incluían la reproducción de la unidad de explotación. Durante un lapso de tiempo correspondiente a un ciclo de producción, este modelo preveía las alternativas posibles para la utilización de la fuerza del trabajo disponible; dónde, cómo y por qué se invertía la fuerza del trabajo; en qué medida esta se orientaba hacia una actividad de producción destinada al autoconsumo o al mercado de productos o llegaba, incluso, a ofrecerse en el mercado de trabajo.

De allí yo debía pasar a las formas adoptadas por el mercado del trabajo diferenciando claramente entre un "paleomercado", establecido en el seno de las microrregiones dentro de la economía campesina, y un mercado capitalista, lugar de articulación de la economía campesina con las exigencias productivas del capital agrario. Nuestras primeras preguntas eran: ¿se puede hablar de un mercado de trabajo dentro de la esfera de producción campesina?, ¿es posible poner un poco de orden a la multitud de casos tipo que produce la observación empírica? Es sabido que la institucionalización de la ayuda mutua (prestaciones y contraprestaciones, trabajo colectivo, mingas) es una manera de socializar el problema de la producción agrícola sin que sea

obligatoria la constitución de un verdadero mercado de trabajo. Pero este modelo ideal no existe siempre, y frecuentemente fracasa debido a las múltiples transformaciones que acompañan una monetización de las economías campesinas, la lógica de mercado y los imperativos del crédito. La diferenciación creciente de esas transformaciones operadas entre los pequeños productores induce a nuevos comportamientos y desemboca en nuevos cálculos. La institución del salario aparece no solamente como una contraprestación inmediata, sino como el medio cada vez más necesario para facilitar la circulación de la fuerza de trabajo entre las diferentes unidades de producción. Además, la economía campesina está, en mayor o menor grado, fuertemente sometida a la competencia de la agricultura capitalista y a su mercado de trabajo. Finalmente, si este mercado se encuentra ya bastante fragmentado a escala regional, en el caso campesino hay que descender todavía otro grado más y razonar en términos de microrregiones, pues el carácter cualitativo de la producción y las dimensiones culturales que codifican las prácticas son importantes en la definición de los procedimientos que aseguran la circulación del trabajo. Sobre estas bases, yo debía proponer a los investigadores instrumentos de análisis que permitieran definir una tipología que incluyera desde las formas tradicionales de ayuda mutua hasta las situaciones en las cuales un mercado de trabajo para la economía campesina no se distinguiera casi de aquel organizado alrededor de la producción capitalista.

En el caso de la agricultura capitalista la demanda de fuerza de trabajo está directamente ligada a la función de una lógica de la utilidad y no a las necesidades de reproducción de las unidades domésticas campesinas. Esta provoca el establecimiento de un mercado original definido por el carácter agrícola de la producción y por la presencia a la vez complementaria y competitiva de una agricultura no capitalista. Tal originalidad se manifiesta tanto en la demanda como en la oferta de la fuerza de trabajo. La demanda está en función de un proceso de producción que es a la vez largo, discontinuo y que ofrece pocas facilidades en materia de división social del trabajo. Además, las posibilidades de tecnificación y de mecanización son muy variables según los cultivos y las diferentes fases del ciclo productivo. A lo largo de un mismo año, las necesidades de mano de obra pueden variar fuertemente en volumen y en calificación. Al lado de una demanda de empleos permanentes, con frecuencia calificados, existe otra para los empleos temporales. También el *ejército agrícola de reserva* tiene una doble funcionalidad: aquella propia de todo ejército industrial de reserva, cual es la de pesar sobre los salarios y permitir al capital adaptarse en una coyuntura cíclica (las crisis), y aquella característica de una actividad como la producción agrícola, que necesita a lo largo de un mismo ciclo de producción volúmenes muy variables de mano de obra. La existencia de una fuerza de trabajo disponible en el seno de la economía campesina, así como de una masa de trabajadores desarraigados, permite al capital adaptar su demanda al punto más cercano de sus necesidades productivas y de esa manera disminuir el costo de sus inversiones en mano de obra.

El carácter numeroso alcanzado hoy en día por este ejército de reserva en América Latina permite la evolución hacia formas de empleo precarias, en detrimento de las formas tradicionales con el fin de avasallar al trabajador en las grandes haciendas. Ello

tiene como resultado la utilización cada vez más frecuente de empresas que ofrecen mano de obra y la evasión de las obligaciones legales, y se crea así un obstáculo a la organización de los trabajadores. En definitiva, una de las particularidades del campo es la dualidad de la producción agrícola y la presencia, al lado de los obreros agrícolas, de una oferta de trabajo de parte de las familias campesinas. En los países que han tenido siempre una parte importante de su población empleada en la agricultura y sobre todo en la pequeña producción, el mercado de trabajo es entonces un elemento de articulación entre dos economías, una necesidad para la producción capitalista y, cada vez más, una condición para la reproducción campesina. Cómo se opera una tal articulación y cuáles son las modalidades precisas, es lo que conviene precisar apoyándose en los múltiples casos retenidos por la encuesta empírica. Si la tendencia natural del mercado era unificar el espacio económico, la investigación realizada en diversas regiones del país confirmaba que el mercado del trabajo, lejos de ser uniforme, estaba fuertemente marcado por una dimensión regional.

Esas son, sumariamente trazadas, las líneas de una investigación comenzada en las tierras frías de Nariño en algún lugar entre Ipiales y Cumbal. Esta debería dar lugar a textos algo áridos... Ironía de la historia: yo pretendía frente a mis amigos economistas defender una vía más sociológica, puse el acento sobre lo no cuantificable, hice lo que a los ojos de algunos era literatura... Pero este esfuerzo metodológico no fue en vano, pues constituía una contribución a un trabajo colectivo que marca un momento importante en el estudio del campo colombiano y que encontraría una continuidad fuera de Colombia, en el Brasil, ¡lo cual no estaba previsto! Transferencia de tecnología: la metodología desarrollada para estudiar la conformación de mercados de trabajo en el campo fue aceptada en el marco de un proyecto de investigación del Centro Nacional de Investigación en el Brasil (CNRS-CNPQ) que agrupaba investigadores del Credal y del Centro de Recursos Humanos (CRH) de la Universidad Federal de Bahía (UFBA). Se trataba a la vez de analizar los sistemas de producción agrícola y la formación de un mercado de trabajo en cuatro regiones bien caracterizadas del estado de Bahía. En compañía de Helène Rivière d'Arc, responsable del equipo de Brasil en el seno del Credal, y de Hervé Théry, yo debía estudiar una región situada entre Ilheus e Itabuna, dedicada al monocultivo del cacao (Rivière d'Arc, 1987).

Una de las particularidades del cultivo del cacao se debe al hecho de que su tecnificación no se efectúa mediante la mecanización (imposible debido al tipo de producto y al relieve accidentado de la región), sino que se traduce en el uso más abundante de la fuerza de trabajo. Este cultivo puede absorber una cantidad muy variable de mano de obra por hectárea. La inversión del cultivador depende de un cálculo bastante complejo en el que intervienen la coyuntura internacional (es decir, el precio del cacao), el precio de la fuerza de trabajo y el precio del crédito. Dicho cálculo puede desembocar en opciones opuestas dependiendo de si se privilegia una óptica *rentista* o una visión *capitalista*. Debí viajar en tres ocasiones a la región y permanecer allí durante un periodo de crisis provocado por la caída de la bolsa. Estos viajes repetidos permitieron comparar una región de agricultura reciente dominada por una mentalidad empresarial (la de Ipiau) con otra más tradicional en la que prevalecía

una óptica más rentista (Gros, 1982c). Posibilitaron también constatar que la reacción de los productores en periodo de crisis tomaba el sentido de una "destecnificación" de la producción que tenía como consecuencia inmediata una contracción del mercado de trabajo.

Pero la investigación mostró, igualmente, cómo las modalidades de implantación del cultivo y de reclutamiento de fuerza de trabajo eran variadas y estaban sujetas a transformaciones. Así, yo debía notar una fuerte disminución, en el espacio de veinte años, del peso relativo de los *moradores* (trabajadores instalados permanentemente en la plantación) en beneficio de los jornaleros y un rápido desarrollo del recurso a la *empreitada* (trabajo a destajo acordado con un jefe de familia o con un empresario de mano de obra). La *empreitada*, que se traduce en una intensificación considerable del gasto diario de trabajo y en la necesaria contribución de toda la unidad doméstica, incluidos los niños, es vivida por el trabajador y su familia como el medio de luchar contra la disminución constante de los salarios. En general me parecía que la riqueza de la región y los ingresos considerables que aporta el cacao a los cultivadores estaban en oposición radical a la situación de indigencia y de abandono social característica de sus trabajadores. En la época de mi estudio, solo la Iglesia, mediante la Pastoral de la Tierra, realizaba un trabajo (limitado) entre ellos. Participando en las reuniones de trabajadores, constaté que la gran mayoría de los hombres eran analfabetos. Esta situación, entre otras, me hizo descubrir una situación de *apartheid* social que iba más allá de lo que había podido imaginar. Dura experiencia que confirmarían otras observaciones sobre la economía de plantación, en particular la de caña de azúcar en la región de Pernambuco, y que yo debía guardar en mi memoria más adelante cuando, con la *Nova Republica*, la democracia renaciente parecía querer comprometerse por la vía de las reformas...

A la hora del balance, y antes de dejar esta línea de investigación por una que trata más específicamente las políticas agrarias, agregaría que, tanto en Colombia como en el Brasil, significó para mí el aprendizaje del trabajo colectivo y pluridisciplinario. Lo señalo aquí porque, por gusto o por método, soy más bien adepto del trabajo individual. Pero en el programa de la OIT y en la investigación realizada en el estado de Bahía tuve que trabajar en equipo con colegas franceses y extranjeros. Era la regla y debía acomodarme a ella. Hoy doy testimonio de la riqueza de dicha experiencia en el plan de las relaciones interpersonales y desde el punto de vista teórico. La interdisciplinariedad permite tomar distancia con respecto a la práctica y la disciplina propias. Agreguemos a estos créditos la continuidad en términos de cooperación científica, en materia de enseñanza y de investigación. Seguidamente a estos trabajos una convención fue firmada con el Centro de Investigación de la Universidad del Valle (Cidse), y otra con el Centro de Investigación Agrario de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. En Brasil, el acuerdo CNRS-CNPQ entre el Credal y el CRH que había permitido financiar el estudio fue prolongado por un convenio Capes-Cofecub firmado entre el Iheal y dos equipos del nordeste (entre ellos el formado por el CRH). Son las repercusiones positivas que comienzan a dar frutos: sobre esta línea de investigación varias tesis han sido sustentadas en el Iheal.

La reforma agraria, ¿para qué?

A veces se ha criticado el florecimiento de los estudios sobre el mundo rural, cuando habría que realizar tantas investigaciones en las ciudades y sobre los sectores más modernos de la economía, no sin razones: el peligro está en reforzar de esta manera la imagen deformada de una América Latina principalmente rural, mientras cada día la región se aleja a grandes pasos de sus campos. Pero ¿se puede hablar razonablemente del campo sin hablar también de las poblaciones urbanas, de las clases dominantes y del Estado? El reto de las políticas agrarias va más allá del mundo rural: el aprovisionamiento de las ciudades, las políticas de valorización del territorio, la colonización, el control de las fronteras, la protección de los recursos naturales, la migración hacia las ciudades y sus consecuencias, la violencia rural y la lucha armada, la producción de droga, tantas cuestiones contemporáneas que afectan en primer lugar al campo y tocan al país entero. Tras la cuestión de la reforma agraria, del apoyo a la pequeña agricultura o a la de gran escala, del reconocimiento de derechos territoriales a las poblaciones indígenas, de las políticas de pacificación, del establecimiento de un Estado de derecho en el campo, lo que está en juego es el modelo de desarrollo que se quiere promover en América Latina.

En el volumen titulado *Etudes rurales* reuní una serie de escritos dedicados a la problemática agraria, la cuestión de la colonización de las tierras vírgenes (Gros, 1978), las políticas dirigidas por el Estado en materia de desarrollo agrícola y la cuestión recurrente planteada por la reforma agraria. Su redacción se realizó durante un largo periodo. Los dos primeros fueron escritos antes de la encuesta realizada en Nariño, pero el grueso de esos trabajos se encuentra sensiblemente marcado por mi experiencia sobre las políticas públicas de la época de mi contrato con el PNUD-OIT, época en la que conté con el apoyo oficial de diferentes entidades del Gobierno que trabajaban en el campo: la Caja de Crédito Agrario, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), el Programa de Desarrollo Rural Integrado (DRI), el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), el Instituto Colombiano de la Investigación Agrícola (ICA), etc. La práctica de esos organismos se reveló complementaria a las encuestas realizadas sobre el terreno entre los pequeños productores y sus organizaciones. Pude medir la diferencia separando los proyectos gubernamentales supuestamente implementados en favor de las poblaciones rurales. Un primer artículo escrito con Y. le Bot es testimonio de esta experiencia (Gros y Le Bot, 1980). Se trata del Programa de Desarrollo Rural Integrado (DRI), inaugurado en Colombia por el presidente López Michelsen con ayuda del Banco Mundial, que se presentaba como una alternativa a la reforma agraria sin dejar de reconocer el potencial productivo de los pequeños productores. A partir de este primer punto, tuve que volver en diversas oportunidades al tema de las políticas públicas, y me interesaba en cada ocasión en las estrategias desarrolladas por los diferentes gobiernos colombianos (Gros, 1983, 1986). El retorno a una problemática en torno a la reforma agraria, por lo menos inesperado en el caso de Colombia y más previsible tal vez en el del Brasil, debía conducirme a responder una pregunta que había querido tratar desde la época de mi primera estadía en América Latina, cuando Perú

y Chile estaban comprometidos en un profundo cuestionamiento de sus estructuras agrarias y cuando en Colombia los campesinos sin tierra parecían resueltos a invadir las grandes explotaciones (Gros, 1987).

En mis distintos trabajos mantengo una visión bastante crítica de la acción del Estado y de sus entidades. Cuestiono la orientación dada a las políticas públicas, la débil coherencia de los proyectos de desarrollo, la falta de ejecución de los programas, la ineficacia de la administración, etc. Esta constatación no es muy original y la encontramos en los escritos de numerosos especialistas en América Latina de las cuestiones agrarias, (universitarios, expertos del Banco Mundial o de la OCDE, entre otros). Antes de ir más lejos, quisiera resaltar lo que pudiera dar lugar a un equívoco. He contraído una deuda con numerosos funcionarios encontrados en el terreno durante mis encuestas. Sin su ayuda desinteresada y su competencia no hubiera podido trabajar ni escribir. Esta diferencia entre las instituciones y los hombres que las habitan ha sido observada con frecuencia. La debilidad del Estado, en Colombia, y en una menor medida en el Brasil, se impone a la vista del investigador francés. Esta se debe ampliamente al hecho de que el reclutamiento de los agentes públicos responde más a criterios políticos clientelistas que a una racionalidad burocrática o a una competencia técnica. Pero en el campo la situación es algo distinta, porque ¿quién está dispuesto a recorrer los rudos caminos de los Andes, a quemarse al sol de las llanuras y a enfrentar los peligros, bien concretos, en regiones donde el orden público está lejos de ser asegurado? Por mi parte, no olvido la ayuda de esos hombres que viven cotidianamente en el campo, sufriendo por la debilidad de sus recursos y por el carácter precario, discutible a veces, de su intervención. Su conocimiento profundo del medio me ha sido siempre precioso.

Vayamos a los hechos. En materia de desarrollo agrícola, existe un debate que opone a los partidarios de la modernización capitalista, de la plantación moderna y a gran escala, o aun de la colectivización, y a quienes se convierten en abogados de una vía campesina. Este debate no es nuevo. Lo cito porque, aunque los argumentos de unos y otros hayan sido repetidos hasta la saciedad, no deja de reactualizarse y de nutrir las controversias sobre las estrategias de desarrollo. Ningún país se le escapa, ni siquiera México o Brasil donde, por razones diametralmente opuestas, encontramos la literatura más abundante sobre el tema. México porque fue el primero en efectuar una reforma agraria que duró más de cincuenta años y cuyo modelo se encuentra hoy en crisis. Brasil porque, a pesar de la inmensidad de tierras por colonizar, se ha orientado siempre hacia un modelo reproductor de las grandes explotaciones mientras se apiña en el campo una masa creciente de desposeídos.

Entre los defensores de la agricultura "moderna" (es decir, fuertemente capitalizada) encontraremos autores que afirman la superioridad del capitalismo agrícola sobre una pequeña producción campesina presentada como incapaz de absorber el progreso técnico, de mecanizarse y de trabajar sobre las economías a escala. Se encontrarán también, y ellos son numerosos en América Latina, autores influenciados por el marxismo que, partiendo del mismo diagnóstico, deducen que el campesinado está históricamente condenado por el capital y el mercado y definen un proyecto en el cual la producción

agrícola, libre de la propiedad privada, podría alcanzar una racionalidad y una productividad máxima. Lenin, se sabe, era un admirador de los *farmers* norteamericanos y de Taylor. Puede parecer excesivo poner en el mismo saco la escuela liberal (que solo habla de mercado, de libre competencia, de propiedad privada) y las corrientes socialistas (que recurren al Estado, al partido, al plan, a una sociedad administrada y voluntaria). Seguramente es así, pero si el modelo de sociedad que se revela en esos diferentes análisis está en franca oposición, se unifica en un mismo diagnóstico: el campesino avanza hacia el futuro caminando para atrás; apostarle, mantenerlo bajo transfusión, es un contrasentido histórico contrario a su propio interés y al de la sociedad en su conjunto.

En el lado opuesto se encuentran quienes rehúsan pronosticar una desaparición rápida del pequeño productor y admitir la superioridad de la gran explotación capitalizada (sea pública o privada). Estos se hallan en los mismos centros de investigación que los primeros, pero son más numerosos actualmente en las ONG y en las entidades de desarrollo. Sus argumentos no dejan de tener peso. Estos constatan que los pequeños productores nunca han sido tan numerosos en el Tercer Mundo y que son todavía indispensables para el aprovisionamiento de las ciudades, incluso si explotan generalmente las tierras más malas y en las peores condiciones. Señalan también que la colectivización ha sido un fracaso ruidoso en todos los lugares en donde se ha practicado, y que es con los pequeños y medianos productores que países como Francia, Holanda o algunos del sudeste asiático han construido una agricultura de fuerte productividad. Finalmente, ellos resaltan que la gran explotación está orientada hacia una economía rentista, de muy bajo rendimiento, o hacia una agricultura intensiva que es con frecuencia poco competitiva porque concentra en ella la mayoría de las ayudas estatales. Los “campesinistas” (llamados así peyorativamente por sus adversarios) reclaman una reorientación de la inversión pública hacia los pequeños productores y proponen generalmente proceder a reformas agrarias (allí donde no se han realizado); se puede, según el caso, limitar las propiedades afectadas por la redistribución a aquellas cuyas tierras se encuentran poco o nada explotadas o referirse de manera indiscriminada a todas aquellas consideradas como parte de “grandes propiedades”. Las reformas propuestas deben permitir una renovación de la pequeña producción en el marco de explotaciones modernizadas. El objetivo perseguido es generalmente la autosuficiencia alimentaria, un freno a la migración rural y una mejora sustancial del nivel de vida de los pequeños productores.

Entre unos y otros predomina un diálogo de sordos que nos permite recordar aquel evocado a propósito de la cuestión indígena. El discurso “campesinista” está, además, presente entre los indianistas (la gran mayoría de los indígenas *también* son campesinos); y la crítica de la pequeña producción en nombre del progreso, de Marx o de la lucha contra la dependencia, participa ampliamente del mismo orden de ideas que preconiza la desaparición de los indígenas por vía de la modernización o como consecuencia del fin del colonialismo interno. De ahí una pregunta: ¿no tendríamos, de un lado, reaccionarios incurables que defienden un campesinado que ya no existe, y proyectan al futuro un pasado hecho de opresión y miseria, una utopía rural que

esconde formas muy directas de dominación y, del otro, modernizadores sin piedad, que adulan la historia (y a los poderosos) y dispuestos a sacrificar a los campesinos en el altar del *progreso*, liberal o socialista?

Cuando llegué a tener la convicción de que en países como Colombia y Brasil era necesario por múltiples razones proceder a reformas agrarias e impulsar la pequeña producción, me pregunté sobre lo que me parecía una opción dictada por la razón. ¿No escondería yo también complacencias culpables con un campo idealizado, adornadas por los sueños de infancia? ¿No sería aun víctima de mis buenos sentimientos, defensor de los indígenas porque eran pobres, dominados y humillados? Es posible, pero quise en mi trabajo seguir un procedimiento inverso y, a través de avances sucesivos, sobre la base de las experiencias acumuladas en diferentes países de América Latina, imaginar lo que debería ser una política agraria que hiciera suyas las exigencias de productividad, de rentabilidad y que pretendiera también alcanzar un imperativo de justicia social y de democracia. De esto se trata cuando se habla de desarrollo, y con dicha medida se deben juzgar tanto las experiencias pasadas como las proposiciones actuales que puedan formularse en cualquier región. América Latina constituye un lugar privilegiado de observación para quien pretenda estudiar el peso de las estructuras agrarias en las estrategias de desarrollo. Allí todo parece haber sido ensayado en materia de reforma agraria. De México a Chile, pasando por el Perú y, en otro nivel muy diferente, en el Ecuador o Colombia, no existe un país en donde en algún momento no se haya creído en la necesidad de redistribuir las cartas, o que no se haya comprometido con ello, en mayor o menor medida. Las posibilidades de éxito son muy variadas. Esta presencia recurrente de la reforma agraria sobre la misma escena social y política, en los discursos y en las prácticas, muestra bien que nos encontramos frente a una cuestión de mucho peso.

Si lo hubiera olvidado, la actualidad de Brasil y de Colombia me lo hubieran recordado. En la misma época (1984-1985) estos dos países volvieron a hablar de la reforma agraria (Gros, 1986c). En Brasil ello coincidió con la llegada de la Nueva República, llamada luego más modestamente *transición democrática*. Siguiendo las promesas de Tancredo Neves, el gobierno de Sarney adoptó el Plan Nacional de Reforma Agraria que recibió el apoyo de la Iglesia y de la Confederación de Trabajadores Agrícolas (Contag). Este plan, relativamente ambicioso, si se hubiera realizado habría modificado sensiblemente la fisonomía agraria del país. En Colombia el compromiso del gobierno de Betancur con esta política hizo parte de un conjunto de medidas propuestas para democratizar el país luego de una negociación entablada para obtener la desmovilización de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), guerrilla ligada al Partido Comunista. El gobierno de Barco, que lo sucedió, llegó incluso a hacer de esta reforma una de las prioridades de su acción, y la integró a su política de rehabilitación destinada a las regiones del país afectadas por la violencia. Se observa que este retorno al reformismo agrícola estuvo ligado a procesos políticos significativos de los años ochenta: democratización de los regímenes políticos, negociación con los grupos armados, pacificación. Por lo tanto, si la reforma es requerida por razones sociales y políticas, esta no se presenta en la mayoría de los casos como

una solución económica frente a la crisis y a un nuevo desarrollo. Lo contrario había sucedido en los años sesenta, cuando la reforma era requerida *también* (y a veces ante todo) para deshacerse de un obstáculo en la búsqueda de la industrialización nacional-populista. Esa es en parte la tesis que propongo en mi trabajo y el argumento para explicar el fracaso de esos diferentes proyectos. Porque ni en Colombia, ni mucho menos en Brasil, la reforma agraria prometida fue realizada. La idea que defiendo es que, en este fin de siglo, mientras el discurso liberal ha alcanzado a las élites y cuando hay un retorno a las recetas para salir de la crisis, una reforma agraria no tiene ni una mínima posibilidad de éxito si está destinada *únicamente* a aportar más justicia social, a responder a las necesidades de las capas sociales marginalizadas (y excluidas por ello del poder) y a democratizar el campo (Gros, 1990c).

La reforma agraria debe todavía demostrar su viabilidad económica (numerosas reformas han sido un fracaso desde ese punto de vista), probar que responde bien a una exigencia económica para todos (comenzando por la población de las ciudades), evidenciar que es el camino para un desarrollo más equilibrado, menos destructor y, por tanto, más sólido. El análisis que he podido hacer de las políticas agrarias realizadas paralelamente a esos proyectos no me indica que, en la mayoría de los casos, haya sucedido de esa manera. He observado sobre todo una continuidad en las políticas agrícolas, como si fuera posible ahorrarse un cuestionamiento más global de los mecanismos que han provocado el desarrollo de desigualdades en la estructura agraria y la ruina de los pequeños productores. Llegué a la conclusión de que una estrategia de reforma no se puede pensar separadamente de una reflexión más general sobre las grandes decisiones en materia agrícola: el lugar que debe volver a darse a la pequeña producción, a las orientaciones aplicadas a la ayuda del Estado, a la política de precios y a las estrategias de crédito. Por otro lado, en los países en donde, contra viento y marea, se ha persistido en el sistema de la gran propiedad, extendiéndola siempre a voluntad del avance de sus fronteras interiores, una reforma no tiene sentido si no es repensando el conjunto de mecanismos que orientan a los agentes económicos en dirección de la acumulación terrateniente y que ignoran toda racionalidad macroeconómica. De no ser así, la gran propiedad improductiva se reconstituye rápidamente, como lo demuestran el caso de Bolivia o el de México.

Mi conclusión es, además, que conviene en adelante estudiar muy de cerca eso que llamo la *paradoja chilena*, ejemplo único, parece, en el que una profunda reforma de la estructura de la propiedad es ampliamente responsable del incontestable dinamismo que presenta hoy la agricultura. Sin embargo, dicho dinamismo no se pudo producir sino luego de la ruptura del Estado con el liberalismo a ultranza que caracterizó el primer periodo de la dictadura militar. Esto prueba, si fuera necesario, que no es suficiente tocar las estructuras de la propiedad, sino que también hay que adoptar una serie de medidas de política económica destinadas a asegurar la defensa y la expansión de la agricultura.

En definitiva, cuando se examina, como lo he intentado hacer, la suerte que han tenido las promesas de reformas en Colombia o en Brasil se constata que sin un proyecto

coherente, en donde lo político y lo social estén sólidamente ligados a lo económico, es muy difícil en una etapa de democratización (es decir, cuando el poder se inclina del lado de la negociación y no de la fuerza) hacer frente a los fuertes intereses, que no pueden dejar de ser hostiles, al cuestionamiento de los privilegios terratenientes. Hablo aquí sobre todo del caso del Brasil, pues Colombia no tiene la experiencia de un régimen militar. En efecto, fuera del caso de Chile, en donde la reforma agraria iniciada por la democracia cristiana continuó hasta el final de la Unidad Popular en el marco de un sistema político representativo (aunque fue una de las razones invocadas por la dictadura militar para derrocar el poder legítimamente elegido), en otros países, como Bolivia, Perú, México, Panamá, sin hablar de Cuba, la transformación de las estructuras agrarias no pudo hacerse sino bajo la voluntad de un régimen autoritario o bajo la dirección de una revolución con un fuerte componente agrario.

Actualmente continúo con el tema, adelantando un análisis comparativo de las diferentes experiencias de reforma agraria llevadas a cabo durante el periodo nacional populista. Me pregunto en qué medida la estrecha relación históricamente establecida por las clases dominantes con la tierra como fuente de prestigio, de riqueza y de control social es responsable del déficit democrático y de la naturaleza autoritaria del poder. Me dedico a estudiar las condiciones que hicieron posible la reforma en algunos países y no en otros (condiciones internas y externas), y quisiera determinar hasta dónde la reforma agraria —cuando ha sido verdadera— ha cumplido sus promesas de crecimiento económico y de democratización. Esta investigación, que tomo prestada de un autor como Barrington Moore, debería llevarme a los casos colombiano y brasileño, que estoy aparentemente destinado a seguir en los años futuros. ¡Esto para mí es una gran satisfacción!

Tomar partido

Detengámonos un instante, pues de aquí en adelante ya no hablaremos más de investigación sino de mi compromiso con la institución universitaria. Escribiendo estas páginas observo la diversidad de los temas comprendidos, de las disciplinas (en los confines de la sociología, de la economía o de la antropología), la opción por la actualidad y una cierta forma de compromiso. En esto quisiera detenerme algunos momentos todavía. Los temas se organizan alrededor de los procesos de integración y de transformación de las sociedades indígenas, campesinas e indígenas-campesinas.

A esto debo agregar los estudios circunstanciales realizados en solitario por los caminos de desvío tomados por gusto o por oportunidad y de los cuales casi no he hablado, como el de la empresa Renault en Colombia, el terremoto de Popayán, el proceso de paz entablado por el presidente Betancur, el desarrollo del narcotráfico en una región campesina, la entrada del protestantismo entre las comunidades indígenas, etc. Hablemos ahora del campo disciplinario. Con frecuencia he trasladado, de un estudio a otro, mis instrumentos de sociólogo al campo de la economía o de la

etnología, o al terreno de mis amigos geógrafos. El crimen de la interdisciplinariedad era premeditado desde los aulas de la universidad. Pero luego todo me ha conducido a él: mi formación, la opción de mis sujetos, sin hablar del trabajo en un instituto y en un laboratorio pluridisciplinario. Estando en todas partes, el peligro es seguramente el de no estar en ninguna... Lo acepto, persuadido de que lo social no es monodisciplinario. Diversidad de disciplinas y de temas, pero unidad de lugar (se trata del campo y de sus transformaciones). Si dejamos aparte la investigación algo abstracta sobre el mercado de trabajo y la reproducción campesina, siempre he realizado mis estudios tratando generalmente de entender lo que pasaba en el momento mismo en la sociedad estudiada. Esta opción por la actualidad no deja de tener riesgos: trabajando en el presente se carece de reflexión; buscando el sentido de lo que se produce bajo nuestros ojos, se corre tras el tiempo y no hay tiempo para comprender todo, para analizar todo. Y el tiempo rápidamente transforma el presente en historia... Sin embargo, esta tiene también sus virtudes pedagógicas: volviendo año tras año sobre el mismo tema (por ejemplo el proceso de organización indígena o las estrategias de reforma agraria), las hipótesis formuladas en un momento son sometidas a la prueba de la acción y se enriquecen. Dicho esto, llega un momento en el que domina la necesidad de detener la carrera y se desea mirar hacia atrás o alejarse para ver mejor. No es un azar si me propongo ahora hacer un estudio comparativo del movimiento indígena en América Latina o si trabajo en un análisis sobre las reformas agrarias llevadas a cabo en la época nacional populista.

Una última palabra ahora sobre el compromiso del sociólogo. Es difícil juzgarse a sí mismo y aún más hacerlo adoptando la visión de otro. No sé cómo serán percibidas mis opciones de investigación, mis hipótesis, mis conclusiones. Frente a sujetos sacados de una realidad que por ser extranjera para mí no puede dejarme indiferente (y, además, podemos decir claramente que después de veinte años de estudios en una región uno no se siente totalmente extranjero), pienso haber tomado partido sin haber sido partidario, y haber reservado mis compromisos a otros espacios. Eso es al menos lo que he querido hacer, pensando que debía poner la razón antes que el corazón, tratar de comprender antes que juzgar. De estudiantes se nos enseñaba que la ciencia no tenía animosidades, que era neutra y que todo lo demás era ideología. Pero mi generación sostenía lo contrario; mis amigos sociólogos, en particular, querían que todo fuera político y exigían el compromiso del investigador en el frente ideológico. Mi temperamento y mi educación me alejaban tanto de unos como de otros. En mi familia la tolerancia era una virtud que se debía cultivar; la moral, una necesidad. Sobre todo, pienso que la sociología no existe sino en su función crítica y tiene necesidad de libertad. En Brasil, en Argentina y en Chile la dictadura perseguía a nuestros colegas y Cuba era más conocida por la calidad de su medicina que por su producción sociológica. Adoptar una posición crítica no significa que se esté al abrigo de todo discurso ideológico y de poder —la ventaja de la experiencia es saber manejar dicho discurso al ritmo de los propios extravíos— pero hay que intentarlo. Actualmente, la aceptación de los valores del liberalismo —de la utilidad y de la competencia— contrasta muchísimo con aquellos que tenían tanta fuerza en los discursos dominantes en el seno de mi profesión, cuando yo empezaba el oficio de sociólogo, y se justifica en nombre de la

eficacia, del realismo y del fracaso de otros proyectos. La forma de abordar en otras partes la cuestión del cambio social y del desarrollo, y como se intenta comprender la acción de los grupos y los conflictos está impregnada por esta nueva visión. Si la sociología no existe a mis ojos más que en su función crítica, ella es claramente una producción social así como el resultado de la elaboración individual. Es por ello que como profesor-investigador en vísperas de una demanda de habilitación he intentado, a mi nivel, en estas páginas, presentar las interioridades y las exterioridades de mi itinerario de sociólogo.

2. Identidades indígenas, identidades nuevas: algunas reflexiones a partir del caso colombiano[1]

Lo que vimos en Aritama fue cambio, algunas veces cambio acelerado y otras veces atrasado pero casi siempre, simple cambio, tal como ocurre necesariamente en cualquier comunidad de seres [...]. Nada se desintegró, nada se rompió; tuvo lugar un proceso continuo de hacerse y rehacerse de las relaciones del hombre y de su medio, del hombre y la sociedad, del hombre y lo sobrenatural, pero solamente como parte de la vida; la vida de cualquiera, en cualquier lugar. (Reichel-Dolmatoff, 1961: XIV-XV)

In memoriam

Del 30 de agosto al 3 de septiembre de 1993 se llevó a cabo en Natagaima, en el departamento del Tolima en Colombia, el IV Congreso Indígena Nacional organizado por la ONIC. En este congreso extraordinario (tuvo lugar con un año de antelación), convocado con el fin de responder a la crisis que atravesaba el movimiento indígena en el ámbito nacional, una buena noticia iba a ser anunciada: la resurrección de los indígenas kankuamo de la sierra Nevada de Santa Marta. Algunos meses más tarde, cerca de trescientos delegados en representación de los seis mil habitantes de Atanquez, corregimiento[2] situado en el municipio de Valledupar en las laderas de la sierra, se reunieron con el fin de anunciarle solemnemente a la nación que formaban nuevamente parte de la cuarta etnia de la sierra Nevada, al lado de sus primos los arhuaco (o ika), kogui (o kaggaba) y arsario (o wiwa). Un hecho singular fue este renacimiento de un grupo considerado por los mejores especialistas como definitivamente aculturado y

[1] Cf. Gros (1995).

[2] El *corregimiento* es una unidad administrativa que hace parte del municipio.

mestizo. Atanquez fue la comunidad que bajo el nombre de Aritama había sido objeto de un estudio notable, hace ya cuarenta años, por parte de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. En esta población definida por los autores como *mestiza* y dividida en dos partes —un alto *indígena* y un bajo *civilizado*—, la parte *indígena* parecía entonces desplegar toda su energía y sus recursos para ser aceptada como parte del grupo "civilizado". Ser respetado significaba en esa época "ser aceptado como 'persona civilizada' y atribuirse dignidad pese al color de la piel y la pobreza". Hasta el punto que: "Todos los problemas internos, toda la tensión psicológica, aun el proceso entero de la vida individual se desarrolla en esta dimensión, entre la aspiración a ser respetado y el miedo, siempre presente, de ser tomado por un indio atrasado y pobre" (Reichel-Dolmatoff, 1961: 442). Convertidos al cristianismo desde hacía varias generaciones, los descendientes de los kankuamo se habían cortado el cabello, habían abandonado la *manta* y el *poporo*[3], y olvidado su lengua.

¿Qué poderoso motivo provocó, en 1993, tal conversión dentro de esas familias que parecían haber optado definitivamente por la civilización? ¿Por qué esta nueva identificación con un pasado y con los ancestros indígenas? Un artículo publicado en la prensa indígena y titulado "Los kankuamos: reencuentro con sus raíces" (*Unidad Indígena*, 1993)[4] nos da una pista. Después de haber relatado someramente la historia de esta población (la llegada de los capuchinos y más tarde de sectas protestantes evangelistas, la pérdida de su cultura, etc.), insiste en la importancia de este "reencuentro" dentro del marco de los conflictos territoriales que tienen lugar en la región. La nueva Constitución, adoptada por el país en 1991, prevé en efecto la posibilidad de crear *entidades territoriales indígenas* que reúnan bajo una misma autoridad indígena territorios que puedan pertenecer a diferentes comunidades. Evidentemente, la sierra Nevada podría ser uno de los lugares privilegiados para la aplicación de estas nuevas disposiciones. Las tres comunidades indígenas que la poblaban hasta entonces no se cansaron durante años de reivindicar la restitución de sus territorios hasta la famosa *línea negra* (*Unidad Indígena*, 1996: 4), frontera que separa al mundo sagrado, que les pertenece, del que fue ocupado por los *bonachis* (los blancos). Pero, para que la sierra Nevada, situada en el punto de intersección de tres departamentos[5], se convirtiera en ese vasto territorio indígena que forma una especie de bastión frente al Atlántico y al resto del país, era necesario que la cuarta etnia perdida resurgiera de sus cenizas. De allí, por lo menos, se deriva el argumento ideológico de Juan Izquierdo, un *mama* kogui[6] citado en el artículo, que justifica así la bendición que le da a este descubrimiento:

3 *Manta*: vestimenta indígena. *Poporo*: utensilio que contiene la cal necesaria para el consumo de la coca.
4 *Unidad Indígena* es la revista mensual publicada por la Organización Nacional Indígena de Colombia.
5 Magdalena, Cesar y La Guajira.
6 Los *mamas*, autoridades espirituales de los kogui, gozan de un gran prestigio dentro de su comunidad y de su país.

> Desde la creación del mundo se le encomendó a cuatro tribus el cuidado de la sierra Nevada, a cada tribu se le dejó su propio territorio, su propia lengua, pero somos semejantes entre sí [...]. Sin excluir los kankuamo como grupo indígena de la sierra Nevada y si queremos ganar la lucha de nuestros límites territoriales es uniéndonos los cuatro grupos [...]. Si excluimos a los kankuamo se da un desequilibrio y no tendríamos fuerza, *ya que ellos están dispuestos a pelear su territorio a como dé lugar*. (*Unidad Indígena*, 1996: 4; énfasis agregado)

Este reto territorial —formar un vasto territorio indígena que dispusiera de su propia autoridad administrativa y política y de sus propios recursos— debió pesar mucho en la decisión evocada. Porque en Atanquez, como en otros lugares de la sierra, la presión sobre las tierras es fuerte, y defender y recuperar un territorio constituyen una necesidad[7]. Sin embargo, esta inclinación de los atanqueros hacia la indigenidad kankuamo no habría sido posible sin que un trabajo de revisión ideológica respecto de lo que significa ser indígena en la Colombia de hoy hubiera sido llevado a cabo durante muchos años y favorecido por un efecto de demostración proveniente de sus "hermanos" vecinos de la sierra. La sierra Nevada es un lugar casi mítico en el país. Sobre sus laderas, la Ciudad Perdida, suerte de Machu Picchu colombiano, es testigo de la grandeza de las civilizaciones pasadas y atrae visitantes de todos los lugares del mundo. Los habitantes de la sierra forman a los ojos de la sociedad colombiana el prototipo mismo del indígena "auténtico": orgulloso, indomable, secreto, etc. Dentro de un contexto nacional, en el cual el reconocimiento de derechos particulares para las poblaciones nativas va de la mano de un cuestionamiento de los estereotipos negativos ligados al indígena, se hace más fácil, afirmándose heredero de un pasado y emparentado con las poblaciones kogui o arhuaco, comprometerse con una revisión de su identidad.

De todas maneras, con la llegada de los kankuamo, Colombia contaría de allí en adelante con no menos de 86 grupos étnicos[8]. Cifra considerable si se tiene en cuenta que la población indígena, cercana a 600.000 personas, no representa ni el 2% de la población del país. Esta es, sin embargo, una cifra provisional, porque nada nos dice que otras poblaciones situadas en los departamentos de Boyacá, Nariño o en otras partes, no vayan, por una razón u otra, a tomar a su turno el camino de la indianidad[9].

[7] Es importante anotar que la reivindicación de los kankuamo sobre las antiguas tierras de la comunidad corre el riesgo de desembocar en dolorosos cuestionamientos de las fronteras interétnicas dentro de la sierra. De hecho, un año después, en el segundo Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo que se organizó bajo la consigna significativa "Hacia la consolidación de la reconstrucción de nuestro pueblo" con la presencia de delegados provenientes de otras comunidades de la sierra, el problema fue claramente discutido y temporalmente solucionado con la siguiente resolución: "La constitución del resguardo único kankuamo se hará respetando los actuales límites territoriales de los resguardos existentes en la sierra Nevada, es decir el arhuaco de la sierra y el kogi-malayo" (Unidad Indígena, 1996: 5).

[8] A los cuales convendría agregar de allí en adelante aquellos reconocidos como territorios habitados por la población negra que habita las costas y algunas regiones cálidas del país.

[9] Esto no quiere decir que ciertos grupos presentes en el país no vayan a desaparecer como otros muy numerosos antes que ellos desde la Conquista. De esta manera, en el mismo número de *Unidad Indígena*

¡No vimos acaso en 1991 renacer un cabildo poblado por indígenas "muiscas" en Suba, en lo que hace parte del suburbio residencial de Bogotá! Aquí, un conjunto de familias originarias del pueblo de Suba eran descendientes de cinco familias que, en el siglo XIX, después de la disolución de su resguardo, conservaron como propiedad colectiva tierras de pastoreo situadas en las colinas que rodeaban su población. Estas tierras, durante mucho tiempo consideradas de poco valor, pero perfectamente aptas para ser urbanizadas, se valorizaron un siglo más tarde con el crecimiento urbano, y despertaron la codicia de los constructores. Una inmobiliaria que se lanzó a la urbanización salvaje de una de las colinas originó un conflicto que provocó la resurrección inesperada de una población "muisca" urbanizada. En su intento por apropiarse de una de las colinas, chocó con un descendiente de estas cinco familias que, para defender sus terrenos, se puso en la tarea de averiguar cuáles eran sus derechos. Su investigación lo llevó a reconstituir la historia en cuestión. Desenterró e hizo conocer a los descendientes de las otras familias los títulos colectivos durante muchos años olvidados, y demostró su pasado indígena y la pertenencia de la tierra a un antiguo resguardo. Las tierras de resguardo son por ley inalienables y no pueden ser tomadas en tanto que una parte o toda una comunidad indígena las ocupe. Si los habitantes del lugar deciden asumir sus orígenes y forman de nuevo un cabildo[10] para que los represente y los defienda, lo que se convierte nuevamente en un *territorio*, las tierras codiciadas deberán ser protegidas. Después de haber intentado, por petición del cabildo, recuperar los terrenos en litigio, y de haber sido desalojados por la policía, la comunidad está hoy comprometida en una lucha jurídica con el fin de que se les reconozcan sus derechos territoriales como población indígena. Los muiscas, antiguos habitantes del lugar, retomaron entonces su espacio en la sabana de Bogotá[11].

¿Caso extremo? ¡Sin lugar a dudas! Pero unos años antes una población campesina que vivía en el macizo central al sur del departamento del Cauca se afirmó como indígena bajo el nombre recuperado de yanacona. Los *yanacona* en cuestión serían los herederos de estos grupos que se marginaron del Imperio inca para la vigilancia de las fronteras. Se trataba de un pasado considerado como prestigioso y que fue reivindicado desde entonces por un conjunto de comunidades campesinas que no conservaron para nada, como lo confirman sus dirigentes, los signos externos evidentes de su indianidad: "Lo que aún se conserva de la cultura yanacona es la ruana de lana de oveja como parte del vestido y algunas palabras de raíces incas"[12]. Son muy pocas cosas si se considera que esta *ruana* (o

en el que se habla de la resurrección de los kankuamo, un artículo es dedicado a los últimos tinigua que vivían a los pies de la sierra de la Macarena. Dos hermanos de avanzada edad y sin descendientes son los últimos sobrevivientes de un pueblo que vivía en la región del Guaviare.

10 El cabildo es la autoridad elegida por la comunidad o parcialidad que vive dentro de un resguardo. Tiene como principales funciones la gestión de las tierras del resguardo, la resolución de los conflictos que oponen a miembros de la comunidad y la representación de la comunidad en relación con el exterior.

11 Sobre esta cuestión de la resurgencia de una identidad indígena en la periferia urbana, véase Zambrano (1993).

12 Véase las conclusiones de la comisión *cultura* del "Tercer Encuentro de Indígenas Yanaconas del Macizo Central Colombiano", que tuvo lugar en abril de 1990 (*Unidad Álvaro Ulcué,* 1990). La publicación

poncho) no se diferencia en nada de la que se convirtió desde hace mucho tiempo en la vestimenta típica de las poblaciones campesinas de las tierras altas del país. ¿Por qué entonces tal identificación? Escuchemos a los miembros de la comisión política organizada para el Tercer Encuentro Yanacona en su análisis del proceso que condujo a la toma de conciencia de su identidad:

> No se conocía a ciencia cierta a qué grupo étnico pertenecían y por eso, en épocas anteriores, se pensaba más en que eran campesinos y no indígenas y se hablaba de indígenas solo a la hora de [la] elección del cabildo al que se le tenía en cuenta únicamente para la adjudicación de las tierras. *Recientes movimientos culturales de educadores comenzaron a despertar la verdadera identidad*, tomando interés en valorar las costumbres y tradiciones, dándoles el valor que se merecen, y es por esto que en estos momentos existe un gran deseo de integración de la gran familia yanacona. (*Unidad Álvaro Ulcué,* 1990; énfasis agregado)

Y además:

> En épocas anteriores el cabildo era una autoridad acatada, respetada y obedecida. Luego hubo un decaimiento total hasta el punto que se llegó a pensar que esta autoridad debía desaparecer ya que predominaba la autoridad del inspector de policía o la junta de acción comunal. Cuando se determinó que los indígenas debían tener unos auténticos representantes en los consejos municipales se pensó nuevamente en el cabildo como la máxima autoridad de los resguardos y los demás estamentos realizan las actividades en coordinación con esta autoridad elegida por los propios comuneros.[13]

Más allá de las motivaciones territoriales siempre presentes en la materia, puesto que le corresponde al cabildo gestionar el acceso al suelo y reclamar las tierras que habían sido usurpadas, se ve de manera clara aparecer lo que probablemente fue uno de los desafíos de esta yanaconización del campesinado del macizo central: un medio para organizar las comunidades por fuera del clientelismo tradicional (lugar por excelencia de las asambleas de acción comunal) y del control exterior ejercido por los inspectores de policía, lo que debería permitir el acceso directo al poder municipal. Fue entonces "cuando se determinó que los indígenas debían tener unos auténticos representantes en los consejos municipales [...] [lo que va a reafirmar su] verdadera identidad". Notemos, y es importante, que esta determinación nueva (y un poco tardía) se produce en el departamento del Cauca, en un importante lugar del movimiento indígena moderno puesto que este vio en 1971, entre los indígenas paeces y guambianos, el nacimiento del primer Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que será imitado en todo el país. Agreguemos que el Cauca es también el lugar de

Unidad Álvaro Ulcué es el órgano de información del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Para la población yanacona se puede consultar Zambrano (1993).

[13] Primera conclusión (de doce) aprobada en asamblea plenaria (*Unidad Álvaro Ulcué*, 1992).

acción de los movimientos de lucha armada (las FARC y, en este caso preciso, el ELN)[14] que pueden tener intereses en juego en el mapa étnico con fines de control político. El hecho es que así como en la sierra Nevada, la inclinación de algunas comunidades campesinas del macizo central hacia la indianidad viene a ampliar la *mancha indígena* (para emplear un término utilizado en el Perú) en las tierras altas del país.

Los conflictos territoriales de la identidad

¿Por qué se dio tal proceso de transfiguración étnica relativo a una población campesina o periurbana que, apenas hace poco tiempo, probablemente habría rechazado el calificativo de *indio* considerado como injurioso y parecía acomodarse dentro de esta identidad mestiza que no se denomina ni siquiera como tal en el país, puesto que parece abarcar a la mayoría de la población colombiana? ¿Y qué nos enseña de los cambios que se están dando en el país? Vimos que las cuestiones de territorialidad, del poder local bajo la forma de una autoridad indígena y, más recientemente, de la representación política, estaban presentes en los casos que acabamos de citar como ejemplo. Ser indígena es, primero que todo, identificarse como miembro de una comunidad que por su origen y su historia puede, a los ojos de la ley colombiana, pretender el reconocimiento o el respeto de un derecho colectivo ejercido sobre un territorio[15]. Tal derecho está acompañado de un conjunto de disposiciones jurídicas que pueden ser juzgadas de gran interés para la población concernida. En particular, el derecho a autogobernarse bajo la forma de cabildo (o de otra autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena: atención gratuita en los hospitales, educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro del seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, derecho a transferencias del presupuesto nacional, a una protección de su medio ambiente y a dos senadores indígenas elegidos a nivel nacional por circunscripción electoral especial[16].

Esta unión entre una identidad indígena y los derechos particulares no es, propiamente hablando, una novedad. Encuentra su origen en la política paternalista liderada por la corona española. Esta política, con altos y bajos, será continuada en la época

---

[14] Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) son una guerrilla ligada al Partido Comunista Colombiano. El Ejército de Liberación Nacional (ELN) es una guerrilla de origen foquista influenciada por la teología de la liberación.

[15] En los años setenta, el movimiento indígena reclamó la aplicación de la Ley 89 de 1890 que declara que las tierras de resguardo son inalienables. Esta ley le proporcionó el marco jurídico que necesita para legitimar el movimiento de recuperación de las tierras llevado por las comunidades espoliadas. La Constitución de 1991 estableció luego solemnemente que las comunidades indígenas tienen derecho a territorios y reconoció también el resguardo.

[16] Sobre los derechos indígenas tal como son establecidos por la Constitución de 1991, véase Gros (1993b).

republicana, en particular por los gobiernos conservadores, ya que los liberales eran hostiles al mantenimiento de las comunidades indígenas: la propiedad colectiva de la tierra les parecía contraria al libre juego del mercado y a la modernización deseada para el país[17]. Sabemos también que en la época colonial, con la evolución del mestizaje, la identidad de los individuos estaba lejos de ser siempre clara, puesto que muchos de quienes se reconocían como indios, es decir, como miembros de una comunidad (o parcialidad), cuando se trataba de hacer prevalecer el derecho a la tierra, abandonaban luego su "casta" en beneficio del mestizaje, cuando había que pagar el tributo al que estaban sometidos...

Este mecanismo de identidad se encuentra fuertemente reactualizado dentro de un país profundamente diferente del que había procedido a la creación de una población indígena y que empieza a incluir desde entonces, como lo veremos, grupos que, situados en otras partes, principalmente en las tierras bajas, habían escapado a esta relación social particular que dio origen al indígena.

En 1970, cuando el primer consejo regional indígena no había sido creado aún, ¿quién habría apostado, en este país profundamente mestizo, por el futuro indígena de algunas poblaciones residuales destinadas a una marginalización definitiva en zonas de montaña o en una asimilación rápida en las regiones de colonización? Seguramente que no la población de Atanquez, ni los futuros yanacona del macizo central, que siguiendo el curso de la historia habrían llegado a la posición común del campesinado mestizo. El deseo de los liberales parecía haberse realizado sin que hubiera sido necesario implantar una política activa de asimilación, que habría supuesto por parte del Estado una voluntad y unos medios que nunca tuvo...

¿Dijo usted indio?[18]

Una anécdota sobre una población del Tolima en los años sesenta, a comienzos del Frente Nacional, nos mostrará sin embargo que el fuego empezaba a prenderse en algunas regiones de los Andes, y nos esclarecerá también este juego de espejos y las propuestas que fundaron una identidad activa, o reactiva, una identidad *por sí*. Los hechos ocurrieron en Chaparral, municipio vecino de Natagaima donde, en 1993, tuvo lugar el IV Congreso Indígena Nacional organizado por la ONIC. En 1963 una comisión

[17] Hay que notar que la población negra no se beneficiará con un tratamiento parecido: una vez abolida la esclavitud, desaparecerá de la legislación colombiana, que no la reconocerá como sujeta a derechos particulares, y esto hasta la Constitución de 1991 (Gros, 1993b).

[18] Este título es retomado de un artículo publicado por el autor (Gros, 1984). Se podrán encontrar allí datos complementarios sobre el caso de Yaguara, así como un primer análisis sobre la cuestión de la identidad indígena realizado a partir de un estudio de las reacciones de las organizaciones indígenas colombianas frente a la tentativa del Estado de reformar la Ley 89 de 1890, que fijaba el estatuto jurídico de las comunidades.

fue enviada por el Gobierno colombiano preocupado por pacificar una región que era un epicentro de la Violencia. Esta debía pronunciarse sobre un conflicto que enfrentaba a los habitantes de la comunidad de Yaguara contra un terrateniente. La comunidad en cuestión afirmaba su ascendencia indígena (acaso proveniente de los temidos indígenas pijaos y coyaimas exterminados después de un largo y difícil combate a comienzos de la colonización), rechazaba obstinadamente una parcelación de su territorio que persistía en considerar como parte de un resguardo y pretendía gobernarse mediante un cabildo. Estaba en conflicto por cuenta de una propiedad de la cual fue espoliada en el último siglo por una familia blanca de Chaparral. Una disputa territorial entre comunidades indígenas y hacendados, como existen muchos en la región, pero los habitantes de Yaguara (como otras comunidades "indígenas" del Tolima) no parecen para nada diferentes —aparte de la propiedad colectiva de la tierra y el cabildo— de las poblaciones campesinas no indígenas que viven a los alrededores: sin vestimenta, sin tradición y sin lengua indígena.

Para los agentes del Gobierno la causa era clara: en el siglo pasado la tierra fue arrendada por la comunidad que existía entonces bajo la forma de un resguardo a un propietario de la región, que luego la vendería sin el consentimiento de sus legítimos propietarios a otra persona, que a su vez la cedería a un tercero para concretar así el acto de expoliación. Según la Ley 89 de 1890, entonces poco conocida, pero que se convertiría en los años setenta en el caballito de batalla del movimiento de recuperación de tierras iniciado por las poblaciones indígenas de las montañas, las tierras de un resguardo no podían ser vendidas y toda compra por parte de terceros era considerada nula. La propiedad en litigio, dijo la comisión de investigación, debería ser entonces devuelta a sus antiguos y legítimos propietarios. ¿Pero cómo proceder a esta devolución? ¿Había que darle la tierra colectivamente a la comunidad que la reclamaba o repartirla individualmente a los campesinos que la conformaban? En el primer caso, el Estado accedería a la solicitud de una comunidad —que siempre rechazó la disolución de su resguardo a finales del siglo pasado y la parcelación de sus tierras— y los poderes públicos confirmarían su identidad indígena; en el segundo, declararía el acto de defunción de una población indígena que en este siglo se había incorporado definitivamente al campesinado mestizo.

La respuesta de los funcionarios públicos es interesante: para ellos, no había ninguna duda de que se trataba de descendientes lejanos de las comunidades indígenas que poblaron la región, de tal suerte que predominaba entre ellos —con algunas variantes— un tipo físico indio, pero esta filiación no era suficiente para afirmar que se trataba con absoluta seguridad de indígenas. En efecto los habitantes de Yaguara perdieron el uso de su lengua a medida que fueron adoptando las costumbres y la lengua hispánica. Y sobre todo:

> Las continuas vicisitudes de los indígenas a causa de la injerencia de intereses ajenos por parte de los hacendados ricos de las poblaciones vecinas despertaron en ellos el deseo de conocer y comprender mejor las leyes dictadas por la república en beneficio de los indios, lo cual fue encaminándolos paulatinamente a un mejoramiento de su

> nivel intelectual respecto a su condición de agricultores. Este sedimento trascendió a tal punto que es para ellos de suma importancia que sus hijos vayan a la escuela y cursen, en la medida de lo posible, todos los grados. (Gros, 1991c)

Mejor aún, su asimilación de la cultura occidental habría llegado "al extremo de que su posición intelectual es superior a la del campesino típico de Colombia". En conclusión: "La insistencia de ellos en defender su estatus de indio en verdad no se ajusta al arquetipo que nos hemos formado del indígena (inculto, desamparado e incapaz de defender y conocer sus derechos) sino que obedece, más bien, al deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecen a los naturales no asimilados a la civilización". La sentencia de los honorables funcionarios fue: "Puesto que se trata de campesinos con un remoto pasado indígena y en quienes el proceso de endoculturación da una muestra acabada con respecto a la cultura y la sociedad colombiana, las leyes sobre resguardos indígenas y comunidades de otra índole ya no los cobijan". Y para acabar de completar: "Como hemos anotado anteriormente, su posición intelectual y grado de avance cultural es marcadamente superior a la de cualquier campesino colombiano". La tierra debía ser entonces repartida individualmente, el resguardo ya no existía y el cabildo no tenía razón de ser.

Esta anécdota nos recuerda que si toda identidad puede ser sufrida o reivindicada, también puede ser impuesta o negada por parte de otros (grupos sociales, el Estado, etc.). Nos confirma también —y desde este punto de vista el análisis llevado a cabo por la comisión de investigación nos parece pertinente— de qué manera, en el medio rural por lo menos, la cuestión de la tierra, de su control y de su gestión ocupa un lugar estratégico en la reivindicación de una identidad indígena. Esta, antes que ser genérica y abstracta, se fundamenta en la pertenencia a una familia, a un linaje, a una comunidad dada, dotada de un territorio y de su mito fundador. Deja pensar además que, por una vez, la célebre "malicia indígena" no fue suficiente. Para satisfacer a los encuestadores, los habitantes de Yaguara debieron hacer corresponder su actitud con la imagen estereotipada que el blanco tiene del "nativo no asimilado por la civilización...". En fin, es bastante probable que los mismos funcionarios ya no se atrevieran a invocar ese estereotipo, con el fin de negarle su identidad a una comunidad cuando la está reclamando, hoy cuando existen escuelas bilingües y doctores indígenas, en un país en donde constituyentes, senadores diputados y alcaldes pueden ser indígenas (y a veces lo son)[19].

[19] Notemos que los habitantes de Yaguara, que no se dejaron nunca impresionar por los juicios de los funcionarios, disponen hoy de un resguardo debidamente reconocido. En los años setenta participaron en el movimiento que dio nacimiento al Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT).

¿Instrumentalización o manipulación?

Los casos que acabamos de presentar tienen en común que involucran a poblaciones que ocupan una posición que podría calificarse de periférica en el seno de las comunidades indígenas del país. Indígenas de fecha reciente que habían abandonado, "olvidado" y rechazado su identidad étnica; indígenas de siempre (?), pero muy fuertemente aculturizados que "perdieron" desde hace tiempo sus signos exteriores de indianidad (el idioma, el vestido y las "tradiciones") tan importantes para demostrarse a sí mismos y a los demás la legitimidad de sus orígenes. Los escogimos porque, como sucede con frecuencia en los casos límite, indican con más fuerza las tendencias y los mecanismos que se establecen en el fenómeno que se quiere analizar. De esta manera la identidad parecería remitirnos menos a una esencia, a un sentir, a una *weltanschauung*, que a una situación. Esta se movilizaría y se instrumentalizaría en función de circunstancias y objetivos particulares en los que se desarrollaría dentro de otras identidades latentes, otras identidades posibles. Decir esto es, como se ve, adoptar una perspectiva interaccionista de la identidad en la cual:

> Analizar la etnicidad es [...] rendir cuentas del conjunto de las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una "frontera" étnica, y no restituir el substrato cultural corrientemente asociado a un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza eterna y estable [...]. Conviene entonces reconocer que no existe "identidad" fuera del uso que se hace de él: que no existe substrato cultural invariable que definiría, por fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular. (Ogien, 1987: 138)[20]

En el contexto colombiano, la identidad étnica se reactualizaría tanto mejor en la medida en que se mostrara en lo sucesivo, después de veinte años de un trabajo de movilización y de una nueva política indigenista claramente inscrita en la Constitución de 1991, más eficaz para defender los intereses colectivos, los derechos particulares, y el acceso a la tierra, etc. Esta se convertiría paradójicamente en un *más* con relación al estado común del campesino o del ciudadano (como se puede ser a la vez indígena y campesino, indígena y ciudadano colombiano). Evocar la identidad como una mecánica finalizada y contextualizada lleva a plantearse la pregunta por su posible manipulación. Uno imagina, en efecto, que de la instrumentalización de una identidad posible a la manipulación pura y simple de un discurso oportunista la distancia puede ser poca, es decir, nula. Manipulación que, claro está, no se da solamente en el caso de los indígenas (o supuestos indígenas) (Bayart, 1960; Nagel, 1994).

---

[20] Este autor agrega: "La identidad no es una condición inmanente al individuo, un atributo que lo define de manera constante e invariable. Esta sería más bien una postura adoptada en el momento de una interacción, una posibilidad entre otras de organizar sus relaciones con los demás [...]. Desde este punto de vista, el individuo no es tomado como está determinado por su pertenencia porque es él quien le da una significación a su pertenencia" (Ogien, 1987: 135; citado por Giraud, 1994).

De esta manera, los propietarios de Chaparral confrontados a la rebeldía de los harapientos no dudan en denunciar con algún cinismo lo que ellos estiman ser una superchería por parte de los habitantes de Yaguara, que no serían ni más ni menos que campesinos como todos los demás. A lo cual estos últimos no dudan en responder con ironía que es curioso ver a los blancos abandonar brutalmente su racismo acostumbrado para negarles la calidad de indígenas después de haberlos tratado como tales para humillarlos más y explotarlos durante generaciones y hoy todavía.

¿Quién manipula a quién? El Estado, que hizo del indígena una categoría jurídica y, en consecuencia, llega a "patentar" las poblaciones que viven y están bajo su autoridad, ¿no es acaso menos sospechoso de instrumentalizar una posible identidad indígena? No cabe la menor duda, para quienes recuerdan el proyecto nacional-populista de una nación que se construiría en contra del dualismo, de la desarticulación y del colonialismo interno propios de las sociedades latinoamericanas. Para ellos las nuevas políticas indigenistas que surgieron a partir de los años setenta ocultan una manipulación ideológica tendiente a perpetuar la alienación específica y la explotación a las cuales estarían sometidos algunos segmentos de la población campesina. Las autoridades que actualmente se comprometerían en la promoción de una identidad étnica ad hoc lo harían con el único propósito de abandonar a su suerte a las poblaciones en causa.

Claro está que la mirada cambia un poco si se dejan de lado los casos situados en la "periferia indígena", para considerar otros hechos de grupos que ocupan un lugar más importante en el país y cuya identidad está menos sujeta a contestación, como en el caso de los arhuacos y koguis de la sierra Nevada, de los wayúu que viven en La Guajira, de los guambianos y paeces en el Cauca (por no citar sino algunos grupos que viven cerca de los kankuamo o de los yanacona). Aquí no parece necesario un discurso voluntarista para que la alteridad se afirme y, en cierta manera, se imponga al observador. La identidad se compone entonces ampliamente del conjunto de las prácticas sociales y de las representaciones clásicamente puestas en marcha por quienes, desde adentro o desde afuera, reivindican la especificidad de las culturas indígenas (relación privilegiada con la naturaleza y con el territorio, principio de reciprocidad, y todo un conjunto de ítems culturales objetivamente comprensibles como el idioma, el vestido, etc.). Y cuando, entonces, se apela por parte de la comunidad a su carácter indígena (su categoría jurídica de indígena) para defender un territorio y unas formas particulares de organización social, es muy difícil evocar una manipulación. "El deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecen a los naturales no asimilados a la civilización" (Ley 89 de 1890) aparece más legítimo, aun cuando en estas condiciones existan también, claro está, la construcción y la instrumentalización de una identidad colectiva.

Identidad *en sí*, identidad *para sí*

Una movilización organizada en torno a intereses colectivos que se espera satisfacer, avanzando en su identidad indígena, y los derechos que están relacionados con esta

no pueden carecer de efectos en el contenido de esta identidad. La conciencia de sí puede, según los momentos históricos, los grupos y las coyunturas, ser fuerte o débil, positiva o negativa. Pero cuando esta *subjetividad colectiva* se activa de esa manera, la identidad *en sí* se convierte en una identidad *para sí* y todo hace pensar que esta encontrará en la nueva (y buscada) eficacia de su afirmación los medios para renovarse. Si el mestizaje es reversible a tal punto que un grupo entero pueda manifestar su deseo (su interés) de encontrar una identidad perdida, abriendo tal vez el camino inverso que lo llevará mañana a pasar de una identidad *para sí* a una identidad *en sí*, ¿qué sucede entonces con aquellos que no tienen que comenzar un camino tan difícil?

No se puede de ninguna manera construir e instrumentalizar por mucho tiempo una identidad, movilizarla con fines internos y externos sin interrogarse sobre su contenido, sin inscribirla dentro del tiempo y dentro del espacio. En el tiempo, porque definirse como indígena significa ciertamente afirmar su pertenencia a una comunidad, es decir a una etnia, en el seno de una sociedad dada, pero supone también que se establezca claramente una inscripción de esta comunidad en la historia. No puede haber allí, por definición, indígenas que no pertenezcan a una comunidad de sangre y que no desciendan de un indígena primordial, aquel que nació del encuentro. Y si el azar de la historia quiso que el hilo se rompiera o se perdiera, que se mostrara incierto o degradado, se intentará entonces encontrarlo, reanudarlo y consolidarlo. En el espacio, también, porque preguntarse sobre el contenido de su identidad no puede hacerse sino mediante la relación con el otro en el tiempo presente. El otro *indígena*, porque la identidad indígena es una categoría genérica que cubre un mundo de grupos, de comunidades y de etnias, en los que, según parece, algunos son más indígenas que otros; y el otro (el blanco, el mestizo, el hacendado, el campesino, etc.) que no lo es (indígena), pero que hace que los demás lo sean.

¿Cómo establecer su filiación?, ¿cómo, a los ojos de los demás y de sí mismo, construir su diferencia? He aquí una pregunta que se renueva constantemente. No se trata de hablar un idioma diferente o de disponer de un marcador étnico cualquiera para ser indígena y afirmarse como tal (acabamos de dar ejemplos), nadie puede dudar de que es mejor así. El ritual de los congresos y otras manifestaciones públicas en las cuales el orador indígena comienza —cuando puede— por una frase en lengua vernácula y donde las ruanas —o las plumas— florecen con ese propósito es elocuente. No hay nada inocente o risible en esto. La identidad está allí para verse. También sería interesante estudiar cómo en las poblaciones indígenas se produce un doble movimiento: acceso a una identidad genérica y, con frecuencia, voluntad de construir su diferencia en el mismo grupo de referencia. El caso de los totoro, en el departamento del Cauca (quienes a partir de diferencias lingüísticas puestas en valor mediante un estudio se convirtieron de allí en adelante en un grupo distinto de los paeces de los cuales hacían parte hasta ese momento), constituye un buen ejemplo de la manera como opera esta lógica de identidad y del papel que puede jugar el idioma (... y el lingüista) en la materia (Pabón, 1995).

En varios artículos caracterizamos el movimiento indígena actual como una forma de movilización colectiva que se inscribe en la modernidad y trabaja en la integración de sus miembros en la sociedad que los engloba (Gros, 1996, 1997a). No hay espacio aquí para volver a ellos, pero, teniendo esto en cuenta, es posible constatar la fuerza de los cambios que se están dando en el seno de las comunidades campesinas e indígenas. El mercado y la escuela, para no tomar sino dos de los más importantes elementos de esta integración, operan allí con fuerza. Y todo el mundo siente —los interesados en primer lugar— que las cosas no se van a quedar allí. También hay que destacar que este movimiento no provocó (o ya no provoca) una disolución de la identidad indígena en la modernidad (Gros, 1997b). Por el contrario, es tan cierto que el movimiento actual es la respuesta positiva dada por un número creciente de comunidades a una modernidad que viene del exterior, irrumpe y *con la cual hay que enfrentarse*. Agreguemos, sin embargo, que esta identidad positiva se construirá más fácil cuando en el exterior, es decir en la sociedad dominante, aquellos que hasta ese momento estigmatizaban la barbarie indígena y eran los vectores de la asimilación tienen ahora un nuevo discurso, acompañados por una serie de nuevos actores (ONG, antropólogos, turistas...) para quienes, decididamente, *indian is beautiful*...

En el corazón del movimiento indígena se encuentra, entonces, una contradicción: ser uno mismo con el fin de ser diferente, de afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad, si es posible a su favor. Y, digámoslo con entereza, el movimiento indígena no puede existir por fuera de esta contradicción y de la modernidad que lo reclama y lo hace existir. Paradoja terrible y bien conocida que consiste en que para seguir siendo uno mismo tenga que ser diferente, en una sociedad que no ve como indígena legítimo sino al otro convertido en un verdadero salvaje. Pero para hacerle frente a esta contradicción y controlar la energía contenida en este motor, todos los grupos no están armados de la misma manera. Una idea con frecuencia emitida por los representantes indígenas para justificar la importancia que le dan a la historia es que “un pueblo sin raíces no tiene porvenir”. “Si sabemos de dónde venimos y quiénes somos es más fácil saber lo que queremos”, se lee en *Unidad Indígena* (1993), el principal periódico de la prensa indígena del país, a modo de epígrafe. Apoyarse en el pasado, la tradición y la cultura, para construir el futuro, ¡quien no lo suscribiría! Sin embargo, no todas las comunidades indígenas están seguras de su pasado, de sus orígenes y algunas más que otras se interrogan sobre la consistencia de su identidad cultural.

Rescatar la cultura

Los muruí, más conocidos como huitoto —sobrenombre impuesto por los blancos— han decidido renacer este año. Han optado para volver a vivir sus tradiciones, a su lengua, a las sagradas reuniones en la maloca con el mambe y el ambil [...] han vuelto a vivir su propia historia [...].
Unidad Indígena, 1978: 6-7

Para los neoindígenas, aquellos que declaran que quieren seguir un largo camino desde el mestizaje a la identidad indígena y tratan de reanudar los hilos de una historia perdida, la afirmación de la identidad está acompañada con frecuencia de una búsqueda del sentido perdido. Cuando se sitúan a una cierta distancia en el tiempo de sus hermanos mayores —que se presentan como los últimos depositarios de una cultura "milenaria", de una rica tradición de difícil acceso—, la aculturación en sentido contrario podrá presentarse bajo la forma de una transferencia de tecnología, de un préstamo por algo que se devuelve:

> También cuenta la tradición oral que hace muchos años los mama kankuamos, ante el proceso de aculturación y mestizaje acelerado de su pueblo, y previendo la extinción de su cultura y tradiciones, acudieron a los mamos kogui para depositar en ellos el conocimiento y sabiduría de su pueblo. Ahora que se presentan las condiciones favorables, estos mamos están devolviendo la cultura a los sobrevivientes kankuamos. (*Unidad Indígena*, 1993)

Pero no todos disponen de estas facilidades —relativas después de todo— y de tales argumentos. Frente a las incertidumbres, algunos se volcarán entonces a veces hacia... el etnólogo, el sabio y el historiador, para estar seguros de su propia identidad y para legitimarla. Los jóvenes yanacona de la comunidad de Rioblanco nos manifiestan su deseo de recuperarlo todo:

> Debemos *recuperar el pensamiento, la historia, la cultura y la relación con la naturaleza que nos identifica como pueblo yanacona* y así construir aquella sociedad digna, floreciente y libre para todos, como fue la de nuestros primeros antepasados y así todas las criaturas vuelvan a nacer. Es por eso que después de quinientos años de frustraciones y carencias, la experiencia de los jóvenes rioblanqueños invita a todos los hermanos yanaconas a unirse en un pensamiento común para mejorar nuestra vida, imaginarnos y crear más posibilidades de una existencia fértil. (*Unidad Álvaro Ulcué*, 1990; énfasis agregado)

Pero, si uno quiere realmente renacer, imaginarse y tener una existencia fértil, para no engañarse (y para no engañar a los demás) hay que establecer sin duda alguna cuál es su ascendencia. Para esto se debe hacer un llamado al otro, al que supuestamente sabe y será escuchado. La primera de las doce conclusiones aprobadas en asamblea plenaria por los yanacona con motivo del Tercer Encuentro Yanacona será: "Realizar

una investigación científica y antropológica que con documentos ciertos defina de una vez por todas si las comunidades pertenecen a la familia yanacona" (*Unidad Álvaro Ulcué*, 1990).

Esta vuelta por la historia, la antropología, la lingüística y la arqueología y por sus especialistas, con el fin de sustentar una indianidad particular dentro del marco de las relaciones interétnicas con frecuencia conflictivas, merecería largos desarrollos. Se podría citar otro ejemplo en el departamento del Cauca, bastante notable: el trabajo de reconstrucción histórica llevado a cabo por la comunidad guambiana, comunidad por lo demás fuertemente organizada y activa en el seno del movimiento indígena. Trochez y Flor (1990) muestran cómo a partir de una discusión en torno al origen del pueblo guambiano (algunos autores coinciden en la hipótesis de que vendría del Perú), un trabajo arqueológico local fue iniciado con el fin de descubrir desde cuándo los guambianos estarían presentes en el lugar. Excavaciones que se efectuaron a partir de 1982 habrían permitido identificar cerámicas pertenecientes al año ¡2000 a. C.! Como resultado, los guambianos fueron tranquilizados y consolidados en sus reivindicaciones territoriales que los enfrentaban a haciendas y a comunidades paeces vecinas. Este episodio es contado así por uno de sus protagonistas:

> Por eso el cabildo propuso hacer arqueología. No sabíamos cómo hacer, pero a través de algunos trabajos solidarios (es decir con la solidaridad de los no-guambianos) empezamos con la arqueología de guambianos [...]. Además de recuperar tierras, recuperamos historia, y una recuperación fortalece la otra, pues la tierra recuperada, que además se fundamenta en títulos, nos ha revelado que guambía era grande: tanto que el balance hoy es que apenas hemos recuperado una parte del resguardo y apenas estamos en el inicio de la historia y las costumbres. (Cruz, 1990: 224, 227)[21]

¿*Rescatar o capacitar*?

Una cosa es querer fantásticamente recuperar una cultura "perdida" desde hace mucho tiempo para darle contenido a una identidad requerida, otra cosa distinta es convertirse en el defensor de una cultura que ayer todavía era singularmente rica y viviente, pero que en el espacio de una o dos generaciones ha ido desapareciendo ante nuestros ojos como víctima de una verdadera amnesia colectiva. Esta segunda situación es la que prevalece en las regiones de las tierras bajas colombianas, donde la afirmación de la identidad parece estar menos relacionada con la pérdida de las tierras que con la de la cultura[22].

---

21 Leer también, relacionado con esto, el comentario de Findji (1990). Sobre otro aspecto de esta recuperación militante de la historia en el Cauca y el papel que juegan los asesores no indígenas en el descubrimiento de la historicidad de Juan Tama, legendario cacique que debía hacer reconocer los derechos territoriales indígenas en el siglo XVII y se convirtió en una figura de referencia del movimiento, véase Bonilla (1983) y Findji (1992).

22 Contrariamente al Brasil vecino, no tenemos en las tierras indígenas de los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía una fuerte presión originada en un frente pionero, y el Gobierno colombiano creó

Aquí no estamos en presencia de una población indígena-campesina organizada dentro del marco de la sociedad nacional desde la época colonial. La situación general no está marcada por una pérdida masiva de los territorios y la lucha encarnada para reconquistarlas. El dominio territorial de los diferentes grupos es globalmente reconocido, y los resguardos indígenas que cubren desde entonces millones de hectáreas son una realidad nueva que se debe más bien a la voluntad del Estado que a una presión irrefrenable proveniente de grupos que pueblan la región. Las organizaciones indígenas que se instalan allí a partir de los años setenta y, sobre todo, en los años ochenta no van entonces a constituirse en el medio de conducir una lucha vital por la tierra, sino en una tentativa de manejar la rápida entrada de sus sociedades en el mundo de los blancos[23].

La cuestión de la identidad no ocupa una posición menos importante en el seno del movimiento, sino que se propone de forma diferente. Es muy importante, porque siempre es en nombre de dicha identidad, de esta alteridad y de sus derechos que se intenta negociar su entrada en la modernidad, pero se plantea de otro modo en el sentido en que los conflictos son más culturales que económicos. Ahora bien, siendo culturales, estos apuntan a una contradicción a la vez inevitable y singular: a quienes en un cierto sentido han *perdido* más de esta cultura, a los que saben menos, cuya identidad es la más borrosa y en ocasiones la más controvertida, es a quienes el movimiento se dirige y pide construir el discurso legitimador de la especificidad cultural, de los valores tradicionales y del derecho a la diferencia y a la identidad étnica.

Las nuevas élites indígenas situadas a la cabeza de los diferentes consejos y organizaciones encarnan las ambigüedades, las contradicciones y los desafíos del discurso de la identidad. Puesto que la mayoría recibió su educación en el marco de los internados católicos o en las misiones protestantes, y estas fueron ampliamente socializadas lejos de sus familias y de sus comunidades por agentes venidos de lo más profundo de la sociedad dominante como profesionales de la aculturación forzada:

> Al principio los niños eran esclavos del estudio y la vida en el internado era violenta. Los padres también tenían que hacer lo que dijera el cura. Después muchos huimos del internado. Al volver a la casa no sabíamos nada de lo nuestro, decíamos que éramos blancos. Entonces algunos viejos decidieron no mandar más a los hijos al internado porque no tenían a quién contarle nuestra tradición. Entonces los curas empezaron a formar profesores indígenas. Estos fueron capacitados por los curas y enseñaban en el internado [...]. Ellos mismos forzaron a los niños a hablar solo en español. Tocaba enseñar a rezar, enseñar que yuruparí era el diablo, que nuestras

---

en esas regiones inmensos resguardos que reúnen más de diez millones de hectáreas. Este hecho excepcional permite discernir la importancia de la variable propiamente cultural en el mecanismo de la identidad. De la misma manera, no podríamos decir que la cuestión de las tierras esté ausente de las preocupaciones indígenas —el grupo se proyecta en un territorio y la identidad cultural en cuestión no es independiente de este—, y también porque la pérdida de la cultura podría ocasionar, *ipso facto*, la pérdida de su territorio de referencia.

23 Esta apreciación global de la situación territorial que prevalece en las tierras bajas esconde, en el terreno, una gran variedad de situaciones. Por ejemplo, la pérdida de los territorios puede alcanzar extremos para algunos grupos que viven en las llanuras del Orinoco.

> creencias eran pecado. Así, sin darse cuenta, siguieron metiendo una cultura ajena y se eliminaban nuestros propios valores. (Varios autores, 1989: 12)[24]

Si con el tiempo las nuevas élites indígenas, que son el resultado de esta educación, pudieron emanciparse de sus tutores, estuvieron profundamente influenciadas por este aprendizaje que intervino en el momento decisivo de su formación. Hoy son escasos los jóvenes dirigentes indígenas que fueron iniciados durante la pubertad y que tienen el conocimiento exigido por sus mayores de su cultura cuando ocupaban posiciones eminentes en su sociedad. La adquisición de un nuevo bagaje cultural tuvo entonces lugar en detrimento de una transmisión de saberes más valorados en el seno de la sociedad tradicional y estuvo acompañada algunas veces de un violento rechazo por parte de estos últimos. Ciertamente, después de algunos años, la Iglesia católica modificó su discurso y algunas de sus prácticas en materia educativa. Algunos misioneros, más o menos cercanos a la teología de la liberación, llegaron a adoptar un discurso resueltamente antietnocida y pretenden desde ese entonces conciliar el aprendizaje de nuevos saberes con la enseñanza religiosa a través de una rehabilitación de las culturas indígenas. Pero, aun cuando el uso de la lengua materna ya no está prohibido en la escuela y la cultura indígena no es rechazada por primitiva o "demoníaca", la relación con esta última cambia de naturaleza.

De hecho, la nueva élite indígena ocupa una posición dirigente mucho más por los conocimientos adquiridos duramente en el pupitre de la escuela (o de la universidad)[25] y por el contacto con los blancos, que por su manejo, incierto, de una cultura tradicional en gran parte desvalorizada, y a los ojos de muchos, obsoleta. Después de todo, es por ese bagaje cultural nuevo que pueden cumplir con su acción de mediación entre las comunidades indígenas y la sociedad dominante, con su papel de agente de la modernización y de la integración.

Situación sin duda poco confortable la de heraldos modernos de la alteridad que, para ser eficaces y competentes, se encuentran en la obligación de avanzar cada vez más en el cambio, en la ruptura, en la adquisición de una tecnología y de una cultura extranjera, y que deben, para ser legítimos, adoptar tanto en sus bases como en el exterior, el lenguaje de la fidelidad y de la identidad. El riesgo es grande y contiene una doble desaprobación: las autoridades tradicionales, a las que se les reclama herencia, así como los interlocutores exteriores a quienes se les pide ayuda, protección o respeto, pueden no reconocerse en la vestimenta del ejecutivo indígena o negarle toda legitimidad al dirigente aculturado de una organización nueva que algunas veces encontró su origen en una intervención externa. Dilema clásico, pero aquí particularmente intenso, de la

---

[24] Hay que anotar que este relato hace referencia a los últimos cincuenta años. Yuruparí es el ritual principal de las ceremonias de iniciación.

[25] Se asiste, hoy en día, a la aparición de una segunda generación de cuadros indígenas que cambió los pupitres de la escuela primaria por los de la universidad. Habría cerca de trescientos estudiantes indígenas en las universidades colombianas (comunicación personal de Luis Ortega J., vicepresidente de la ONIC, quien se graduó de Derecho en la Universidad Nacional).

tradición y de la modernidad, para dirigentes que optaron, entre todas las identidades posibles, por una "indígena". ¿Cómo a la vez no "perder"[26] su cultura (y perderse) y adquirir una nueva cuando se es conminado por todas partes a responder a las representaciones que se hacen de la alteridad y de la identidad indígena?

No es extraño que el punto de la educación ocupe un lugar cada vez más importante en el movimiento indígena. Para una élite indígena cuyo origen es ese, pero que quisiera cambiarlo, para una población que vive el paso acelerado de una identidad cultural específica que encuentra su procedencia en el grupo de origen (la tribu, el clan y el linaje), hacia una forma empobrecida y banalizada de identidad genérica (el *indio amazónico* y más ampliamente el *indio americano*), la educación debe responder a una doble necesidad: salvar (rescatar) la cultura y formar (capacitar) a los individuos: dos exigencias que se convierten en un *leitmotiv* dentro del discurso de las organizaciones. *Rescatar* porque, al ritmo en que van las cosas, mañana será demasiado tarde. Sin cultura no hay identidad posible, y sin *identidad* ¿cómo existir, hacerse reconocer y defender sus derechos? *Capacitar* porque la identidad, para ser portadora de porvenir y para aglutinar a más personas, debe actualizarse en la modernidad y responder mediante la educación a nuevas necesidades[27].

Escuchemos a los capitanes indígenas letuama, yucuna, miraña, tanimuca, matapí, andoque, del departamento del Amazonas, quienes en un ambiente todavía bastante preservado hablan en nombre de su comunidad y no pueden ser considerados como una parte propiamente dicha de los nuevos profesionales del movimiento y de la identidad indígena:

> La educación está en la base de todo, porque allí es donde uno aprende quién es, cuál es su gente, cuál es su comunidad [...]. Si la educación empieza mal, de ahí por adelante todo va mal [...]. Los jóvenes son ahora como un animal en la mitad del río que no sabe para cuál orilla coger [...]. Tenemos que reforzar la cultura propia y de allí arrancar. El mundo blanco también existe y no todo lo que trae es malo. Debemos analizar lo que viene del blanco dentro de nuestra cultura, ver qué sirve y qué no sirve [...]. Es importante pensar hacia dónde vamos, definir cómo podemos manejar la educación para que sirva a nuestros hijos y para reforzar la comunidad. (Varios autores, 1989: 13)

Así, identidad, cultura y educación están estrechamente ligadas. Y los proyectos de educación bilingüe y bicultural florecen, no solamente en las tierras bajas y en los bastiones indígenas de los Andes, sino en todo el país donde hombres y mujeres revisan su historia a la luz de la alteridad.

---

[26] Para los ancianos que no la perdieron todavía y que son depositarios de esta, como para los jóvenes dirigentes aculturados, todo se desarrolla desde ese momento como si la identidad y la cultura fueran efectivamente una *cosa* que puede ser *perdida*, vendida, comprada, destruida o robada (ver la denuncia de la cual son objeto los etnólogos) y no una producción social históricamente determinada y en constante transformación. Sobre este tema se podrá consultar Jackson (1990, 1991).

[27] Sobre la introducción de la escuela en las comunidades indígenas selváticas véase Hugh-Jones (1997).

Así sucede *a fortiori* en la periferia del mundo indígena, allí donde más que en otros lugares todo parece tener que ser inventado. A la educación se dirigirán los yanacona con la esperanza de lograr que sus hijos sean buenos comuneros indígenas porque: "La educación debe estar orientada al rescate de los valores de la comunidad"[28]. Para los kankuamo, quienes renacen al salir de su primer congreso, la propuesta será: "Junto a un grupo de viejos sabios de la etnia [...] de iniciar una escuela para enseñar la lengua kankuama y empezar a escoger los 'mamitos', niños que se convertirán en los futuros mamas" (Valero Corzo, 1993).

¿Enseñar la cultura indígena? Hace cuarenta años A. y G. Reichel-Dolmatoff escribían, a propósito de la misma comunidad:

> La tendencia dominante en la cultura creole no es el deseo de un mejor nivel de vida, sino el miedo a ser tomado por "indio", de ser incivilizado (inculto). Y la técnica dominante no es la asimilación lenta y la reorientación de valores, sino una imitación rápida de formas externas. Los conflictos internos causados por la incompatibilidad de los patrones y por las constantes contradicciones entre la realidad privada y la simulación pública se manifiestan en los aspectos externos de la personalidad de los pobladores. Su timidez así como su profundo sentimiento de vergüenza ante esta los hace vacilar, en el extremo de la humillación, entre una autopresunción agresiva y un profundo sentido de insuficiencia. Sin embargo, su grado de ambición es alto y realista. *Así, hay una tendencia creciente a enseñarles a los niños los valores básicos de la cultura creole*, pero dentro de los límites establecidos por el fenotipo y el destino. No son educados para aspirar a grandes cosas, solo a lo que es alcanzable. Quieren cambiar y aspiran a ser parte de una comunidad más grande, de una unidad más alla de los límites estrechos del pueblo. Saben que todavía ocupan una posición marginal y que son anticuados y "extraños" a los ojos de los habitantes de la las tierras bajas. Nadie quiere defender esta cultura tradicional y nadie insiste en la validez de los viejos propósitos, a excepción de aquellos cuyo fenotipo indígena es un factor limitante y quienes, en consecuencia resultan ser los "incivilizados" y "atrasados". (Reichel-Dolmatoff, 1961: 462; énfasis agregado)[29]

De la identidad indígena a la identidad negra en Colombia y en Brasil

Tanto en las tierras bajas como en las altas, el discurso de la identidad se propagó entre las poblaciones hasta entonces ampliamente discriminadas, subyugadas o

[28] Conclusiones de la comisión Cultura del Tercer Encuentro de Indígenas Yanacona del Macizo Central Colombiano (*Unidad Álvaro Ulcué*, 1990).

[29] Este cambio en apariencia extremo entre la situación descrita por A. y G. Reichel-Dolmatoff y la que parece dominar hoy en día hace más pertinente la observación formulada por estos mismos autores a propósito de las dinámicas de cambio observadas. Véase la anterior cita a modo de manifiesto en este artículo.

marginalizadas por el hecho de su pertenencia a sociedades indígenas. Se propagó y se sigue propagando a pesar de su ambigüedad, o gracias a ella, como un discurso nuevo que progresivamente demostró su carácter *actuante*. P. Bourdieu menciona:

> Las luchas por la identidad étnica [...] son un caso particular de las luchas de clasificación, luchas por el monopolio de hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y por ahí, de hacer y de deshacer los grupos: estas tienen, en efecto, por reto poder imponer una visión del mundo social a través de los principios de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo, hacen el sentido y el consenso en el sentido, y en particular sobre la identidad y la unidad del grupo, que hace la realidad de la unidad y de la identidad del grupo. (Bourdieu, 1980: 65)

Si es cierto lo que dice Bourdieu, hay que reconocer que el movimiento indígena triunfó por partida doble. A nivel de las relaciones interétnicas, en las regiones en donde viven comunidades indígenas, puesto que esta población se convirtió allí en actor reconocido, una categoría social pertinente frente a la cual es conveniente que cada quien se sitúe y establezca nuevas transacciones sociales[30]; y en el plano jurídico e institucional, con la adopción de la Constitución de 1991. Definir al país como multiétnico y pluricultural es, rompiendo con el pasado y con su doctrina, afirmar con vehemencia y en voz alta en la Constitución que la nación ya no es la misma. El nuevo contrato social que plantea la legitimidad de los cortes étnicos les da a las poblaciones indígenas un lugar en la sociedad civil y un nuevo destino. Este ya no consiste en desaparecer por asimilación o por extinción física, o en permanecer aparte y en estado *salvaje*: la integración (lo que en otros tiempos se llamaba *reducción a la vida civilizada*), querida por unos, aceptada o padecida por otros, de ahora en adelante puede tener lugar sin renunciar al grupo primordial de referencia y dando el paso necesario a la categoría mestiza.

La causa indígena parece quedar entendida. Esta legitimidad adquirida con el correr de los años, y nuevamente inscrita en la ley, va de ahora en adelante a imponerles su lógica a los actores. La vimos obrando y trabajando al margen de poblaciones que hasta hace poco no eran indígenas: renacimiento emblemático de uno, más amplio, que se manifiesta en el seno de un vasto conjunto, dividido en pedazos, y que se creía moribundo. Si nos desprendemos de esas márgenes, se puede decir con más facilidad todavía que la identidad indígena debería de ahora en adelante abrirse hacia una doble dirección. Bajo la forma de una identidad genérica que afirma el principio de una pertenencia común a un mundo "indígena" solidario, mundo nuevo, en expansión, que no tiene fronteras nacionales, ni siquiera continentales, y es el de los *pueblos autóctonos*, categoría reconocida por las instancias internacionales y experimentada en el marco

[30] Es suficiente ver, en el Vichada, cómo los representantes de los colonos se dirigen a los "señores indígenas" en las asambleas multiétnicas para darse cuenta: hace veinticinco años apenas estos "señores" indígenas, eran guahibos (los sikuani de hoy) que eran constantemente masacrados por los "racionales" (los colonos) con el pretexto de que no se sabía si eran hombres.

de múltiples intercambios y reuniones[31]. Y a otro nivel, bajo la forma de identidades étnicas particulares, identidades culturales y territoriales que se componen y se recomponen con el objeto de inscribir en la realidad social de la nación sus propias fronteras.

Legítimo y eficaz, el proceso de identidad va a operarse también por contagio en otras poblaciones que, sobre el modelo indígena, afirmarán de ahí en adelante su alteridad para reclamar con ella las ventajas de una discriminación positiva. La "visibilidad" adquirida recientemente por la población negra en el país[32] es un claro ejemplo de las reclasificaciones que se producen hoy en el seno de la sociedad colombiana. En la costa pacífica, donde las relaciones entre indígenas y negros siempre fueron conflictivas, el dinamismo del movimiento indígena y el carácter performativo adquirido con los años por la identidad indígena provocaron en respuesta la construcción de un modelo de identidad en el cual la etnicización de las poblaciones negras se presenta como el mejor medio para una defensa de sus intereses colectivos. Hay un paso deliberado de la raza a la etnia y esta alquimia, de cierta forma inédita, será legitimada por el artículo transitorio 55 de la Constitución que por primera vez evoca la presencia de una comunidad negra dotada de derechos particulares en el país. Paso decisivo en el reconocimiento de una identidad afrocolombiana pensada a la moda indígena que concluirá en la Ley 70 de 1993. Los derechos específicos relativos en adelante a las comunidades negras "[...] que revelan y conservan conciencia de su identidad que las distingue de otros grupos étnicos"[33] confirmarán esta estrategia y darán poderosos argumentos para que esta *conciencia* se desarrolle.

Sobre el modelo indígena, las poblaciones negras del Pacífico podrán en lo sucesivo apelar a una identidad, es decir, a una historia y a una especificidad cultural. Podrán reclamar el reconocimiento de una propiedad colectiva sobre las tierras baldías que ocupaban desde varios siglos atrás, y de esta manera van a territorializarse (Losonczy, 1996; Wade, 1993, 1994)[34]. Al igual que la población indígena, pero más que esta, convirtiéndose en etnia, tendrán a cambio que construir para ellas y para los otros esta identidad colectiva, esta identidad *imaginada*, y fundar así sus derechos

---

31 "Las poblaciones autóctonas están constituidas por los descendientes vivos de los pueblos que habitaban total o parcialmente el territorio actual de un país en la época en que personas de cultura o de origen diferentes llegaron allí provenientes de otras regiones del mundo, los vencieron y a través de la conquista, la colonización y otros medios, los redujeron a una condición no dominante o colonial; cuya forma de vida está hoy en día más de acuerdo con sus costumbres y con sus tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país al que pertenecen y sometidos a una estructura estatal que incorpora antes que todo las características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población" (ONU, 1972: 10).

32 Sobre el tema de la invisibilidad de las poblaciones negras por parte de los antropólogos véase Friedemann (1984).

33 Ley 70 de 1993: art. 2, 5. "Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia colombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos". Sobre este tema véase Arocha y Friedmann (1993) y Wade (1993).

34 Hay que anotar que las tierras ocupadas en ocasiones hacía varios centenares de años por la población negra del Pacífico seguían siendo consideradas por el Estado colombiano como tierras baldías.

colectivos. De hecho, pareciera que, por primera vez, la población negra del Pacífico es capaz de organizarse como un actor colectivo con su propia identidad para defender sus intereses dentro del seno de la región y de la nación. Y también pareciera que la reivindicación de la identidad sea aquí no un medio de rechazar la sociedad nacional, blanca o mestiza, sino más bien el instrumento que permite hacerse reconocer en esa sociedad y acceder a los beneficios esperados de tal integración. Para ella, como para las poblaciones indígenas, la etnicidad[35] no se recupera solamente por complacencia. Aparece en adelante como una estrategia más practicable que el mestizaje para participar en la sociedad nacional.

Si Colombia ofrece el ejemplo de un país mestizo que se despierta con una población indígena y además negra, no es el único. Brasil, país vecino, que al discurso del mestizaje prefería el de la democracia racial, ofrece un caso extrañamente similar. A partir de los años setenta un proceso de reetnización de las poblaciones *caboclas* (nombre que se le da en Brasil a las poblaciones indígenas aculturadas) parece dibujarse en el momento en que el país emprende decididamente, bajo la férula de los militares, la conquista de su frontera interior. Este proceso se apoyó parcialmente en el Estatuto del Indígena (1973)[36] elaborado dentro de la tradición corporatista brasileña que al mismo tiempo que mantiene la tutela del Estado sobre la población indígena le reconoce derechos territoriales. Dicho proceso se amplió en los años ochenta después de que el Gobierno, acosado por reivindicaciones territoriales y preocupado por el proceso de organización de la población indígena, fracasara en su tentativa de introducir criterios de identidad que le permitieran definir "científicamente" quién podría ser considerado como indio y quién, individuo o grupo, debía ser emancipado oficialmente (el pretexto sería que no se podía a la vez ser o reivindicarse como indígena y ser aculturado o biológicamente mestizo)[37].

---

35 Michel Agier señala la existencia de dos puntos de vista sobre la noción de etnicidad: "Por un lado, se trata de una referencia presente en los movimientos negros en sí y entonces de una 'categoría indígena' cuya utilización debe ser objeto de una reflexión por parte del investigador. Por otro lado, designa un área de prácticas, instituciones y representaciones que puede ser definida metodológicamente, en negativo, para no ser ni el de las clases sociales, ni el de las razas, ni siquiera el de la cultura afrobrasilera. Siendo así, esta designa una totalidad, o una búsqueda de la totalidad que deberá ser entendida así" (1992: 57). Al respecto cita a Banton (1977: 153) quien establece una oposición entre el concepto de etnicidad que "refleja tendencias positivas de identificación e inclusión", y el de raza, que remite a las "tendencias negativas de disociación y exclusión" (Agier, 1992: 57).

36 La Ley 6001 del 19 de diciembre de 1973, que crea el Estatuto del Indio, considera también la posibilidad para el indígena de dejar de serlo: art. 9: "Cualquier indígena podrá apelar a un juez competente para obtener su liberación del régimen de tutela previsto por esta ley, invirtiendo la totalidad de sus capacidades civiles, a partir del momento en que cumpla con las siguientes condiciones: 1. Con un mínimo de 21 años de edad. 2. Conocimiento de la lengua portuguesa. 3. Habilitación para ejercer una actividad útil en la comunidad nacional. 4. Buena comprensión de usanza y costumbres de la comunidad nacional". El artículo 11 extiende este derecho a toda una comunidad, lo que quiere decir que los individuos o las comunidades deben renunciar a sus culturas y ser en adelante "útiles a la sociedad nacional" si quieren en lo sucesivo ser adultos sin tutores. Pero lo que se presenta como un derecho puede también transformarse en una imposición (véase la siguiente nota).

37 La agencia indigenista brasileña Fundación Nacional del Indio (Funai), con el fin de descalificar a los nuevos líderes cuando sabían leer y escribir y querían actuar en el plano nacional e internacional sin

Agier y Carvalho, quienes se interesaron en este proceso, señalan la reetnización que opera con fuerza entre la población *cabocla* en el nordeste del país:

> En cuanto a los indígenas del nordeste, clasificados en la categoría genérica de "aculturados", a causa del contacto más antiguo con la población neobrasilera, experimentaron uno de los procesos más complejos de movilización política contemporánea. En este marco, el préstamo simbólico de la única lengua todavía en uso, la de los fulni-ô (el yatê), por el conjunto de otros grupos, y el reaprendizaje en cadena —o la adopción— de rituales, como el Toré, fueron particularmente importantes para la construcción de su identidad política. Los grupos de la región, considerados en su mayoría como extinguidos o casi, constituían en 1975 una población total de 13.000 individuos contra 5.500, en 1960 [...]. En 1986, se contaban en el nordeste 19 grupos indígenas y una población total de 27.000 indígenas y, en 1991, 24 grupos y 40.631 individuos. (Agier y de Carvalho, 1994)[38]

En la frontera de Brasil con el Perú, J. P. Chaumeil señala igualmente un proceso de reindigenización de la población cabocla, proceso que obedece a una lógica comparable:

> Algunos grupos mestizos particularmente pobres se indigenizan a su vez para beneficiarse de la legislación indígena. Es el caso especialmente de los ribereños, ese sector ampliamente olvidado de la sociedad amazónica, quienes reivindican el modelo de las comunidades nativas, autoproclamándose comunidades ribereñas y toman a su favor la mayoría de las reinvindicaciones formuladas por los indígenas. En los años ochenta, varias poblaciones del Solimões (Amazonas) brasileño se afiliaron al movimiento indígena. Para esto, adoptaron el nombre de tribus desaparecidas, como los cambebas. Reconocidos hasta 1980 como caboclos, los miembros de este grupo étnico reivindican hoy en día su derecho a la tierra como indígenas. (1989: 237)

Y agrega más adelante: "No sería sorprendente tampoco saber que grupos supuestamente invisibles o fuertemente mestizos como los iquito, los omagua o los cocama, se descubren en seguida un fuerte sentimiento de identidad étnica y se proclaman nacionalidades, como ya lo hicieron sus vecinos cocamilla" (239)[39].

---

su control en las comunidades aculturadas que pretendían mantener sus derechos sobre la tierra, había elaborado un conjunto de criterios de orden somático y cultural —entre los cuales había una prueba de sangre— que le permitía establecer un eventual mestizaje (Carneiro da Cunha, 1981; Gros, 1984).

38 Estos autores se apoyan en el estudio de Dantas, Sampaïo y Carvalho (1992). Hay que anotar que si el proceso de *descaboclización* es importante en el nordeste, este se da también en otros lugares entre grupos indígenas que viven en el Amazonas. Un ejemplo nos lo da Faulhaber (1992).

39 Señala en este mismo texto cómo la reconstrucción de la historia se convirtió en elemento clave en la lucha política de las poblaciones indígenas de las tierras bajas y cómo esto los condujo a querer en lo sucesivo formar a sus historiadores indígenas con el fin de que fueran capaces de reinterpretar su propia historia oral. Se asistiría, dice, al surgimiento de "un pensamiento histórico indígena, combinado a un saber mítico, al cual permanece ligado" (Chaumeil, 1989).

Colombia no tiene entonces el monopolio de las resurrecciones étnicas, y las razones que orientan a los caboclos del nordeste por la vía de la identidad indígena no son sustancialmente diferentes de las que podemos ver en marcha en las pendientes de la sierra Nevada o de la cordillera Central.

Pero aquí no está la única similitud. Sucede lo mismo con el proceso iniciado por la nueva Constitución brasileña en el seno de poblaciones negras rurales. En efecto, la Constitución de 1989 les reconoce también —por primera vez— derechos culturales a las poblaciones afrobrasileras[40] y reglamenta la operación de catastro de todos los "sitios detentadores de reminiscencias históricas de los antiguos quilombos" (art. 216, v. 5º.). En el artículo 68 de las Disposiciones Transitorias de la Constitución, estipula que: "a los descendientes de las comunidades de los quilombos que ocupan sus tierras, se les reconoce la propiedad definitiva, y el Estado debe emitirles los títulos respectivos". Cuando se piensa en la aspereza de las luchas por la tierra en el Brasil y en los procesos de expropiación masiva de los *posseiros* (ocupantes sin títulos de propiedad), se puede fácilmente imaginar la importancia de tales disposiciones para las poblaciones concernidas. Van a orientar un buen número de comunidades negras de los campos, de Bahía, de la Amazonia y de otros lugares hacia la reconstrucción de una filiación histórica y la reivindicación de raíces que establezcan sus derechos de propiedad. La misma causa, los mismos efectos: el movimiento negro brasileño que se daba exclusivamente en las poblaciones urbanas hace, como en Colombia, su entrada en los campos donde *inventa el discurso étnico y se territorializa*.

En definitiva, cuando se analizan las razones de ser de esta dinámica de identidad tal como se presenta en los dos países, uno puede remitirse a las observaciones hechas por Agier y Carvalho para el Brasil. En este caso, nos dicen, "se ve allí el desarrollo de un proceso que va de la integración inferiorizante a la separación valorizante" (preferiríamos decir: "un proceso que va de la asimilación inferiorizante a la separación que integra y valora") y se puede concluir con ellos: "que la situación socioeconómica y las relaciones con las instancias del poder se transformaron positivamente para estas poblaciones. Transformaciones obtenidas no a partir de estrategias de ascenso individual, sino más bien a partir de estrategias políticas colectivas fundamentadas en el uso de las diferencias étnicas" (Agier y Carvalho, 1994: 11, 24).

Habremos podido pensar que en el mundo del mercado y de la *economía mundo*, en el momento en que las lógicas económicas sobrepasaban las fronteras nacionales, las identidades particulares debían debilitarse, es decir, desaparecer. Se sabe que para desgracia de algunos países (en los Balcanes por ejemplo) no es así. Pero no todo es igual y todos los discursos de identidad no tienen el mismo contenido. Si en todos los casos se trata de establecer *fronteras*, hay que considerar que algunas pueden ser consideradas como un punto de contacto, y lugar de encuentro y de intercambio o de separación. Los procesos que nos detuvieron en este trabajo tienen como

[40] En el art. 5, XXLII, el Estado se compromete a proteger las "manifestaciones de las culturas populares indígenas afrobrasileñas, y las de otros grupos que participan en el proceso civilizador nacional".

particularidad la de involucrar poblaciones que piden ser reconocidas en sus diferencias y fundamentadas en sus derechos con el fin de participar mejor en la sociedad global. La identidad indígena o negra que construyen no es exclusiva de una identidad brasilera o colombiana e, incluso, parece en lo sucesivo ser la condición de un acceso a la ciudadanía. Es al menos lo que parecen decirnos los movimientos sociales que la apoyan y las constituciones que en Colombia, Brasil y otros lugares instauran países multiétnicos y pluriculturales. Por arriba y por abajo, las sociedades cambian, y no es casual ver coincidir tales cambios con un replanteamiento global de lo que fue la historia del continente y de los pueblos que lo constituyen. Después de todo, las sociedades nacionales, a otra escala, forman también comunidades *imaginadas* susceptibles de componerse y de recomponerse, en busca de legitimidad y de actuación. Los discursos de identidad que examinamos harán en lo sucesivo parte de esta identidad colectiva tan difícil de entender, pero sin la cual ninguna nación podría construirse ni perdurar.

Epílogo

En septiembre de 1993 en Natagaima, cuando entrevistaba a la joven presidente del Consejo Regional de Indígenas del Tolima (CRIT) amenazada de muerte por querer continuar, a la cabeza de su organización, la lucha por la tierra ("toda la tierra que tenemos es una tierra peleada", me decía ella), yo observaba que ni siquiera tenía *rasgos físicos indígenas* (al contrario de sus vecinos de Yaguara). A continuación se aclara lo que significaba para ella ser indígena. Después de haber evocado la figura de su abuela partera quien, en tiempos de Quintín Lame[41], había hecho nacer a todos los niños del vecindario, y luego participó en la larga lucha de su comunidad que debió esperar hasta 1984 para convertirse en resguardo (el alcalde y las autoridades del departamento se negaban a reconocer el carácter indígena de sus habitantes), me respondía: "Ser indígena, ser pijao, es algo muy bonito. Es estar en convivencia con la naturaleza y con la comunidad". Y, después de una pausa agregaba: "Para mí es un orgullo"... Si ser indígena es un orgullo, entonces ¿quién no quisiera serlo?

[41] Quintín Lame, indígena paez, fue el promotor de un sublevamiento indígena en el Cauca entre 1910 y 1918. Vivió después en el Tolima donde trabajó en la reconstrucción del resguardo y en la organización de los campesinos no pudientes, aparceros y obreros de las haciendas (peones).

3. ¿Puede el indígena disolverse en la modernidad? O algunas consideraciones sobre las Amazonias indígenas

¡¿Amazonias indígenas, nueva Amazonia?! El título de este documento anuncia un propósito, pero constituye también un problema: un problema de definición, de fronteras[1]. Porque la Amazonia indígena no es toda la Amazonia, aún más si por esta entendemos los territorios ocupados o reconocidos a las comunidades nativas; tampoco lo es su población que en gran parte, y desde hace muchos años, ya es blanca o mestiza, brasileña de hecho y últimamente urbana. Señalemos, sin embargo, que si esos hechos son suficientemente sólidos como para no prestarse a discusión, estos esconden una realidad más compleja.

Abordemos primero la cuestión del dominio territorial de los grupos amerindios y su significación. En este aspecto, las transformaciones son de gran dimensión y no siguen necesariamente el sentido que pudiera creerse. En un periodo de treinta años se pasa de una situación en la que el reconocimiento *de jure* de una territorialidad indígena bajo la forma de territorios debidamente limitados y atribuidos a las comunidades era excepcional, a otra cuya tendencia es convertir dicha excepción en regla común, según una norma explícita del derecho. En efecto, a partir de los años setenta y sobre todo en los ochenta, los gobiernos de los países de la región se comprometen con una política de creación de reservas indígenas, protegidas en mayor o menor grado de acuerdo con el nuevo principio de que toda comunidad amerindia tiene derecho al reconocimiento y a la protección de su territorio. Así sucede en el Brasil de los militares que promulga el Estatuto Indígena (1973); en Perú con la Ley de las

[1] Este texto constituye la introducción del Dossier *Amazonie indienne, Amazonie nouvelle*, publicado en *Cahiers des Amérique Latine* n.º 23, 1997, Iheal, París.

Comunidades Nativas promulgada por el gobierno de Velasco en 1974; en Colombia cuando, a finales de los setenta, se lanza una política de creación de resguardos indígenas en las vastas llanuras y selvas del oriente; y, más recientemente, en Bolivia y Ecuador. Todo esto para llegar a la situación actual en la que el dominio territorial debidamente reconocido a las comunidades indígenas de la región supera, en el caso de Brasil, la superficie de Venezuela y alcanza en su conjunto una mucho mayor. Situación notable y, repitámoslo, inédita que no significa, sin embargo, que todas las comunidades disfruten de territorios debidamente reconocidos, que el derecho que las protege en todas partes sea asegurado y respetado o que no se intente volver a la situación anterior, como en el caso del Perú, con la Ley 26505 de 1995, llamada de Privatización.

Pero ¿qué es un territorio indígena y qué significa un tal reconocimiento por parte de las autoridades públicas? Para un etnólogo que con frecuencia asume el rol de experto frente a los gobiernos —se le pedirá en muchas ocasiones examinar los espacios ocupados por los grupos sobre los cuales es un especialista reconocido—, los territorios indígenas son tanto espacios materiales como simbólicos. Son lugares de relaciones sociales y de memoria colectiva, orientados por el mito, reactualizados por los ritos; estos remiten al espacio, al tiempo y a la sociedad; son imaginados y recreados sin cesar —porque el imaginario hace parte de la realidad— pero también multidimensionales y construidos por ajustes sucesivos. En suma, tienen una geometría variable y sin fronteras claramente delimitadas...

Para las autoridades políticas, los Estados y sus gobernantes que en la Amazonia se han comprometido con el reconocimiento de una territorialidad indígena, se trata de un nuevo hecho. Nuevo porque, perennizando así el dominio territorial sobre espacios inmensos, estos rompen con la idea de la Amazonia como lugar de conquista, inhabitado por el hombre; y nuevo también porque el reconocimiento de territorios indígenas supone volver la espalda a la política de asimilación que había sido la clave de su indigenismo civilizador. Novedad de gran peso, si se puede decir, porque implica aceptar la aparición de actores étnicos organizados en comunidades territorializadas allí donde no había otra cosa que hombres y mujeres bajo tutela, y porque los obliga en adelante a inscribir esa nueva realidad política y territorial en el marco institucional definido para su acción. Asumiendo así la verdadera medida de su espacio y organizándolo, las autoridades públicas deben también tener en cuenta un nuevo contexto internacional que ha inscrito los derechos humanos —y los de los pueblos autóctonos— en su agenda y que, frente a la Amazonia y sus riquezas, formula una doble exigencia, en realidad, contradictoria. Porque si una mano económicamente poderosa exige siempre acceder a las riquezas del medio —madera, tierras, petróleo, minerales— y contribuye así a su destrucción, la otra señala la Amazonia como una vasta reserva de biodioversidad que exige imperativamente ser protegida y guardada (bajo la forma de parques y de reservas indígenas).

Para las organizaciones políticas indígenas que ocupan ahora el primer lugar en la escena, el territorio es ante todo un derecho: derecho a existir como pueblos distintos,

derecho a la identidad y a la autonomía. Es también la expresión de una propiedad colectiva sobre la tierra y sus riquezas. El territorio es eminentemente político, es el espacio de un poder pensado como el poder de las comunidades sobre ellas mismas y frente al exterior, que se encarna de manera natural bajo una nueva forma de organización. Este tendrá que reflejarse entonces mediante una frontera territorial que proteja a las comunidades políticamente organizadas de las nuevas expoliaciones extranjeras: una frontera étnica y de poder.

Para los grupos indígenas en nombre de los cuales intervienen unos y otros, que a la vez son movilizados en mayor o menor grado, reconocer su territorio significa ante todo crearlo, porque de ahí en adelante se trata de establecer fronteras y espacios concretos y de crear, para quienes lo habitan, un afuera y un adentro, un *nosotros* claramente separado de los *otros*. También, porque esta territorialidad establecida sobre un modelo genérico, es decir, sin tener en cuenta la diversidad de los grupos, de sus culturas, de su relación con el espacio y con los otros, va de la mano con una nueva normatividad introducida desde el exterior. El territorio se acompaña generalmente de un conjunto de derechos y de deberes definidos por la sociedad dominante que conforman el espacio geográfico, social y político en el seno del cual deberán existir y organizarse a partir de ese momento. Por tanto, hay que decir que bajo la apariencia del reconocimiento de su territorialidad se trata de hacer entrar definitivamente las sociedades nativas en el espacio nacional y de integrarlas a este. Eso es lo que en mayor o menor grado se produce bajo nuestros ojos: el derecho presenta en este campo la manifestación de una innegable performatividad. El caso analizado por Jorge Pozzobon (1997) es particularmente revelador de los procesos en curso y de la responsabilidad del Estado y sus funcionarios en la definición de una territorialidad indígena. Al separar maku y tukano, habitantes del Apoporis, en nombre del derecho de cada uno de esos pueblos a disponer de su propio territorio y porque se creía también poner punto final a aquello que, por un contrasentido, era entendido como una relación de esclavitud ejercida por un grupo sobre otro, se llegó a destruir lo que constituía el espacio común y complejo de la vida de una sociedad que, a su nivel, ya era pluriétnica y multicultural...

Agreguemos una paradoja: el Estado, bajo la apariencia de un reconocimiento de los derechos territoriales, en estos últimos años ha ratificado y legalizado una expropiación indígena. Efectivamente, las tierras que son atribuidas o reconocidas a los grupos indígenas no corresponden sino parcialmente a los espacios de su propia territorialidad. Dicho de otra manera: si bajo el derecho nacional jamás las poblaciones indígenas habían contabilizado tantas tierras como "propias", nunca tampoco la territorialidad en la Amazonia había estado tan limitada... Está claro que no es la ocasión apropiada para deplorar la intervención del Estado en materia de reservas. Estas actualmente son necesarias y reivindicadas por las mismas organizaciones indígenas (incluso si estas critican por doquier las cuestiones de fronteras). Se trata ni más ni menos de detener un proceso de expropiación que prometía arrasar con todo en algunas décadas.

Pasemos ahora de la cuestión territorial a la de la población indígena. Evoquemos primero su carácter minoritario y su diversidad para luego dedicarnos a su definición

teórica como población *amerindia*, *indígena*, *nativa*, *autóctona* u *originaria* (algunos de los apelativos utilizados a propósito, en este caso, como sinónimos): ¿qué es lo que hace la unidad de estas categorías y su originalidad y cómo se construye esta frontera étnica que llega a traspasar de manera duradera el mundo amazónico?

Poco numerosas, ultraminoritarias y diseminadas en un territorio inmenso, las poblaciones indígenas parecen ahora reducidas al mínimo. Ahora bien, esta debilidad numérica esconde una extraordinaria diversidad de lenguas, de culturas y de situaciones. Nos encontramos ante un mosaico cultural de una riqueza singular y, a la vez, ante un mundo en archipiélago: islas indígenas, grandes y pequeñas, desigualmente pobladas, diversamente situadas o reagrupadas, y en mayor o menor grado fuertemente ligadas a la sociedad nacional. De ahí el uso del plural en el título del documento: las *Amazonias indígenas* que evocan dicha pluralidad de las culturas y de las situaciones, y atacan la falsa visión ampliamente difundida por los defensores de la ecología cultural, aquella de un mundo indígena que no tendría sino la apariencia de la diversidad. Es verdad que en esta materia todo es cuestión de nivel y de punto de vista. Observadas de lejos (es decir, desde nuestras sociedades industriales) y bajo el ángulo de la economía o de la técnica, parece que se puede adherir a la idea de que estamos en presencia de sociedades de cazadores y/o de horticultores víctimas del implacable determinismo de su medio ambiente, de tal suerte que solo se trataría entonces de variaciones alrededor de un mismo modelo. Pero actualmente, en la medida en que el conocimiento sobre las sociedades amazónicas avanza, se sabe que las poblaciones que comparten la misma base económica pueden ser extremadamente disímiles en otros aspectos. Ahora bien, a esta heterogeneidad social y cultural, de la que se dice que es en cierta manera básica u originaria, se agrega el peso de la historia pasada y reciente. Esto tiene demasiada importancia como para no tenerlo en cuenta. Conviene entonces considerar las profundas transformaciones que operan en ese mundo indígena (y muy desigualmente) desde el momento en que nuestra propia historia ha llegado a alcanzarlo.

Para limitarnos a las últimas décadas y a la cuestión aquí planteada, se notará la presencia de tendencias aparentemente contradictorias. La primera podría definirse como aquella dirigida en el sentido de una *nacionalización* de las sociedades indígenas: en la medida en que sobre estas los Estados de la región afirman su dominio, sometiéndolas a las leyes y reglamentando sus actividades, se verá ceder terreno a la diversidad cultural originaria. Esta tendencia a la homogeneización tendría que ver con una posición estructural común en el seno de los espacios nacionales cada vez más presentes. Habría, entonces, una progresiva *peruanización*, *colombianización* o *brasileñarización* de grupos diferentes pero situados en un mismo espacio político. Esta tendencia tendría como consecuencia la introducción —*a contrario*— de nuevas diferencias entre las poblaciones indígenas de las regiones fronterizas —que son las más numerosas— repartidas entre dos o tres espacios políticos[2].

[2] Como sucede en el caso de los tikuna.

La segunda tendencia iría en el sentido contrario. Con la progresiva internacionalización de la cuestión indígena se vería en la región, y aún más allá de esta, constituirse una identidad genérica panindígena y transnacional que reúna en una misma comunidad de pertenencia a grupos hasta ese momento distintos y con frecuencia muy alejados. Dicho de otra manera, con el proceso de globalización, lo que a nivel espacial, cultural y político llegaba a fragmentar al mundo indígena aparecería como menos importante de lo que ahora los reúne. La definición de un frente étnico común autorizaría entonces la recuperación, para los mismos interesados, del vocabulario de la identidad genérica. Al definirse colectivamente frente a los otros como *indígenas*, *nativos* o *hermanos*, las poblaciones amerindias nos darían a entender que forman de ahora en adelante lo que Anderson (1983) denomina una *comunidad imaginada*. Agreguemos, entonces, que justamente este proceso de globalización ejerce también sus efectos sobre los Estados, que serían progresivamente llevados a adoptar políticas indigenistas sensiblemente similares.

Señalemos, finalmente, una tercera tendencia que parece ir en contra de las dos primeras, pero que de hecho debe ser entendida como el producto paradójico de un mismo movimiento. Se trata, en cada país, de fortalecer las identidades étnicas —que en otra época se hubieran llamado tribales— que vienen a fragmentar el mundo indígena en unidades intermedias, supracomunitarias e infranacionales. Estos conjuntos nuevamente constituidos y que siguen con frecuencia las fronteras lingüísticas o territoriales son de hecho creaciones políticas muy cuidadosas que definen y valorizan sus diferencias culturales. Estas diferencias, para quienes las construyen y en ellas participan, constituyen el medio para legitimar su acción y luchar contra el proceso de homogeneización que afecta al mundo indígena en su conjunto. La construcción de fronteras étnicas en el mundo indígena permitiría además afrontar el doble movimiento evocado antes: aquel que va dirigido en el sentido de una *nacionalización,* y aquel conducido hacia una identidad genérica transnacional. Un hecho que merece ser resaltado es el sentimiento de pertenencia a un grupo considerado como del mismo origen, que comparte la misma cultura y los mismos intereses. Para construirse, esta etnicidad ha debido pasar con frecuencia por un camino histórico y práctico. Supone, para algunos miembros del grupo que van a liderarlo, haber tenido la experiencia previa de la identidad genérica, tal como ha sido establecida por las *lideranças* indígenas que trabajan a nivel nacional, y por las burocracias indigenistas nacionales y transnacionales. Es sobre esta escena de la identidad genérica que se han forjado los instrumentos y las experiencias que serán utilizados a otro nivel en la construcción del discurso particular de la etnicidad.

Todo esto para señalar que no es simple determinar los límites precisos de las Amazonias indígenas. Estas son a la vez una y muchas, constituidas por poblaciones poco numerosas pero con posiciones muy diferentes y que, en función de los diversos contextos donde estas interactúan, son obligadas permanentemente a rehacer sus fronteras internas y externas. Si aceptamos este punto de vista, no se sabría entonces si definirlas recurriendo a una posición *sustantivista* o *culturalista*. Las formas y los contenidos cambian rápidamente y no nos indican lo que es pertinente en un contexto o en otro para la construcción de la identidad colectiva. No se puede tampoco adoptar un punto

de vista estrictamente relativista que significaría un *impasse* sobre el *habitus* propio de cada grupo y que haría que fuera reconocido como indígena quien en definitiva se considera o es considerado por los otros como tal. La población indígena, como cualquiera otra, no permite ser objetivada sin resistencia y no llegaría a ser mejor comprendida a partir de la base variable de su identidad, es decir, de su propia subjetividad.

Existe un punto común compartido por toda esta población y sobre el cual es pertinente que nos detengamos ya que, una vez atribuido, llega a distinguirla y contribuye a crear o a reforzar entre ella una comunidad de situación. Se trata, como se habrá comprendido, de su estatuto jurídico. En efecto, la originalidad de la población indígena en las sociedades nacionales es la de constituir una categoría genérica que es a su vez una categoría del derecho positivo:

- Categoría del derecho colonial que, como nos lo recuerda D. Buchillet (1997), debía decidir qué suerte le estaba destinada en ese nuevo mundo que quedaría bajo su autoridad.

- Categoría del derecho en las sociedades poscoloniales, en Brasil, Colombia y en otras partes, cuando las jóvenes repúblicas definían las condiciones de acceso a la ciudadanía y preveían generalmente para los indígenas una situación de tutela (de *minus validus*).

Ahora bien, sucede que las transformaciones profundas que recientemente (hace una década) llegaron a modificar la posición del indígena en el espacio público y en particular en el dominio del derecho no han hecho sin embargo desaparecer dicha especificidad. El reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de las naciones latinoamericanas en la constitución de muchos países de la región, comenzando por Brasil y Colombia, y seguidos por Ecuador y Venezuela, libera al indígena de la tutela y de su incapacidad jurídica, pero lo encierra inmediatamente —y por su propia solicitud, según parece— en una nueva categoría del derecho, que sobrepasa el común: se trata de reconocer su pertenencia a una comunidad étnica, a una indianidad genérica, y de otorgar a dicho título derechos particulares, comenzando, lo hemos visto, por disponer de territorios, de autoridades particulares y de ser regulado, en el marco de su comunidad, a partir de normas propias del derecho consuetudinario. Si tal es su situación, que contrasta con aquella del derecho común, es del interés del Estado saber qué población se encuentra cobijada en dicho estatuto; y es del interés de los individuos y de los grupos saber si tienen este derecho y pueden ser eventualmente beneficiados; más aún cuando esta situación es ahora pensada como durable y definitiva.

En tal contexto, censar las poblaciones indígenas e incluirlas en el catastro bajo la forma de comunidades claramente identificadas y debidamente territorializadas se convierte en una necesidad gestionaria y política del Estado moderno. Dicha tarea se apoyará en una administración especializada y en los expertos de la indianidad. Pero las dificultades, como se ha visto, son numerosas, comenzando por aquella referida al hecho de que si esta comunidad de estatuto puede llegar a definir una posición jurídica común,

ella no instaura un *apartheid*, ya que no existe una frontera hermética que separe a los indígenas de los no indígenas. Hoy más que ayer existe una posibilidad para los individuos y para los grupos de autodefinirse, es decir, de reivindicar o no su pertenencia étnica. Es justamente a lo que se asiste a partir del momento en que el movimiento que trabajaba por el mestizaje y la asimilación se invirtió de manera sensible: individuos clasificados hasta ese momento como *ribereños, caboclos* o mestizos, y a veces grupos enteros, se identifican ahora en la etnicidad, es decir, en la reivindicación política de una identidad indígena específica. Proceso sorprendente que puede entenderse como fuertemente inducido por la *performatividad* del nuevo estatuto, medida en términos de acceso a una serie de bienes estratégicos tanto simbólicos como materiales. El hecho de que la línea de color pueda ser de esta manera atravesada bajo ciertas condiciones, y en ambos sentidos, no deja de crear una amplia zona de incertidumbre con respecto a los límites definitivos de la población indígena.

Pero el reavivamiento étnico no es el único fenómeno que rompe con lo que parecía ser la desaparición programada de las poblaciones indígenas. Este se acompaña de un gran cambio en la demografía indígena. Es verdad que numerosos grupos recientemente contactados se encuentran hoy muy amenazados en su potencial demográfico, pero para otros el momento crítico ya pasó y se observa un dinamismo demográfico y portador de futuro... y de nuevos problemas: presión creciente sobre los recursos en los territorios ahora delimitados, formación de grandes pueblos de indios, etc. De esta manera los huaroni ven llenarse de niños sus escuelas y el caso está lejos de ser aislado. Los progresos de la medicina no son la única causa: la voluntad de procrear y de recuperar el tejido social particularmente deshecho surge también de condiciones objetivas y subjetivas y del lugar que ocupan ahora estos grupos en el seno de la sociedad nacional.

Resumiendo, las Amazonias indígenas tienen cómo sorprendernos: ellas estarían compuestas por una población actualmente en crecimiento pero con fronteras inciertas, y por territorios recientemente creados que no dejaron de multiplicarse mientras el proceso de colonización se aceleraba... De cierta manera, se trata de un mundo en expansión, si se tienen en cuenta los parámetros aquí privilegiados y si no se examinan, caso por caso, las diversas realidades de cada grupo.

Tenemos entonces algo nuevo que debería permanecer. Tenemos también al lado de las poblaciones indígenas al Estado como actor político central: ¿no es este el que debe marcar su autoridad en esas regiones alejadas, y además establecer y hacer respetar el nuevo estatuto y la nueva territorialidad? ¿Y no debe, también, responder a las demandas indígenas en materia de educación, de salud, de protección de los derechos culturales y del *etnodesarrollo*? El Estado interviene entonces directamente en este proceso de construcción de una frontera étnica y de integración de las poblaciones indígenas y sigue los nuevos caminos de la etnicidad. Se encuentra atrapado por la cuestión indígena, y no solamente porque deba redefinir los contornos de su nuevo indigenismo, sino porque está siendo constantemente interpelado, cuestionado desde el exterior en el plano nacional e internacional, en tanto que la cuestión de los

derechos indígenas fuertemente ligada a las preocupaciones ecológicas se politiza y se internacionaliza.

Sin embargo, si el Estado se ocupa ahora de sus fronteras internas, no es el único y debe contar de aquí adelante con nuevos actores. Bruce Albert (1997) tiene razón cuando evoca, al lado de un neoindigenismo público, un neoindigenismo no gubernamental: aquel de la Iglesia liderado por la teología de la liberación y la pastoral indígena; aquel de una multiplicidad de ONG, nacionales y extranjeras, especializadas en derechos humanos, en ecología y en desarrollo sostenible; aquel de las grandes empresas en búsqueda del "sello verde" para sus productos y/o en la necesidad de desplegar en adelante nuevas estrategias en sus relaciones con las poblaciones indígenas dotadas de un nuevo estatuto y territorializadas. B. Albert nos señala cómo las organizaciones políticas indígenas son conducidas a expresar sus propias demandas tomando prestado (en la mayoría de los casos) el repertorio discursivo producido por unos y otros. La *performatividad* del discurso étnico, elaborado bajo nuestros ojos, parece ser en gran medida dependiente de tales prácticas. Dirigido al exterior, debe ser inteligible y considerado legítimo. Ese es el trabajo de esos mediadores culturales en que se han convertido las nuevas élites políticas indígenas. Agreguemos que la *performatividad* de la retórica identitaria se hace sentir, también por reflejo, en el seno mismo de las poblaciones indígenas. Esta ofrece un nuevo esquema de interpretación de su propia praxis y, por tanto, contribuye a su transformación. Las poblaciones indígenas y sus organizaciones políticas manifiestan así una real aptitud para el *sincretismo estratégico* (Bayart, 1960) y para la hibridación, y nos indican que hemos entrado ya en el campo de la dialéctica identitaria, propia de la etnicidad.

Una de las expresiones más claras e importantes de este proceso de hibridación se encuentra actualmente en el rol cada vez mayor que tiene la escuela en las sociedades indígenas. La escuela es una institución indisociable de la modernidad porque no solo asegura el aprendizaje de la lectoescritura y de nuevos saberes descontextualizados y codificados por fuera de la comunidad, sino que también significa una nueva disciplina de los cuerpos y de los espíritus. Las autoridades públicas de la región, comprometidas en la construcción de los Estados-nación modernos, han hecho de esta una obligación legal para toda su población. Y en todas partes la realización de este imperativo es presentada como una prioridad. Las poblaciones indígenas, alejadas hasta el presente de la escuela, abandonadas en manos de la Iglesia, también son afectadas: la escuela debería ser el medio decisivo para su asimilación. Pero sucede que desde hace poco tiempo el Estado, en parte por la presión de las poblaciones indígenas mismas, ha reconocido el derecho a una educación bilingüe y bicultural —derecho a la *etnoeducación*— y se ha comprometido a trabajar en esto. El rol otorgado a las lenguas vernáculas en la enseñanza, y sobre todo ese derecho a determinar libremente los contenidos educativos (contextualizarlos y culturizarlos), constituyen nada menos que una ruptura frente a un proyecto igualitario y nacional de educación surgido del Siglo de las Luces que, por el contrario, debía trabajar por la homogeneidad cultural de la nación: un pueblo formado por individuos libres e iguales, por ciudadanos igualmente instruidos en la razón, en la lengua y en las leyes de la República.

Pero si existe una ruptura, esta se manifiesta con más fuerza en lo que respecta a las comunidades indígenas. A través de la escuela no se plantea únicamente el acceso, considerado ahora como necesario, a los nuevos saberes (escritura, español o portugués, cálculo, un conjunto de informaciones sobre la sociedad dominante, etc.); se plantea también la cuestión del futuro de una cultura oral y de la transmisión de saberes tradicionales, no menos complejos y estratégicos. Cuestión crucial, porque esos saberes estigmatizados hasta ahora por la escuela se perdían, mientras que ahora son fuertemente reivindicados por el discurso étnico: ellos fundan la identidad y la alteridad y la legitiman. ¿Dónde y cómo deben ahora aprenderse, y quién puede encargarse de esto?

Stephen Huhg Jones (1997) nos muestra cómo en una región geográficamente protegida, el Pira-Paraná, la escuela hace su entrada y con esta una objetivación de la cultura sobre un modelo fuertemente influenciado por la antropología cultural. Una cultura objetivada, *explicitada*, que puede entonces perderse o volatilizarse, pero que puede también ser restituida por la vía del libro, de la imagen y de un acceso al trabajo realizado sobre ella por el antropólogo. Ahora bien, esta *cultura* constituye una parte esencial del capital simbólico del que se dispone ahora frente al exterior. Las nuevas élites indígenas —producto del sistema educativo— tienen plena conciencia de ello. En sus relaciones con los países occidentales —ONG, instituciones internacionales— demuestran incluso una singular capacidad para transformar ese capital simbólico en capital económico. Haría falta que esto sucediera también en la escuela o paralelamente a ella. El reto es hacer coexistir en la misma escuela (o afuera) saberes, representaciones y prácticas que pertenecían —hasta hace poco— a conjuntos culturales e históricos considerados como irreductibles: conciliar la historia con el mito, la representación occidental de la naturaleza con la que prevalece en el mundo indígena, etc.

¿Misión imposible? Si los huaorani, de quienes nos habla Laura Rival (1997), nos muestran que la escuela llega ahora prácticamente a todas partes (en este caso en los territorios de las compañías petroleras) y que esta constituye una ruptura —¿es posible ser huaorani cuando se viste y se come como un blanco y cuando se va a la escuela?—, nos ofrecen también en sus manuales escolares un ejemplo extremo de bilingüismo y biculturalidad: la *cultura* indígena y su historia... en lengua vernácula, ¡y la cultura occidental en español! Todo esto sucede en los bancos de la misma escuela y por escrito. Esta separación de saberes y de su aprendizaje en el seno de una misma institución manifiesta a su manera la irreductibilidad de las dos culturas pero también la voluntad de organizar su coexistencia. Ahora bien, más que una situación en el límite de la esquizofrenia, parecería, nos dice Rival, que la escuela así concebida sería para sus promotores la única institución capaz de luchar contra la pérdida de identidad que amenaza a los huaorani. Después de todo, en nuestra propia sociedad "desencantada, y secularizada", las leyes de la física, de la biología o de la historia coexisten sin verdaderos perjuicios con la creencia religiosa y un conjunto de saberes antiguos y heterogéneos. No podemos sin embargo olvidar que en el caso de los huaorani la escuela es importada en su totalidad y que su introducción es posiblemente más decisiva por la forma dada al aprendizaje de saberes que por los saberes mismos. Agreguemos que estos últimos cambian de sentido cuando son tradicionales, pero reciclados por la escuela y

desconectados de su práctica: insertados en los nuevos discursos, su *performatividad* parece encontrarse obligadamente en la dimensión identitaria y política. Y se percibe entonces que la identidad étnica huaorani, que encontraría el medio para construirse con la ayuda de la escuela —es así como para sus vecinos shuar quienes han mostrado el camino— nada menos que una forma moderna de existir en la sociedad ecuatoriana. Hoy en día para ser huaorani es mejor pasar por la escuela y volverse... ecuatoriano.

La fuerza de las transformaciones inducidas por la escuela es aún más considerable si se tiene en cuenta que es allí donde se forma ahora una nueva élite indígena, aquella que se encuentra a la cabeza de las organizaciones y de las comunidades. Esta élite, a partir de su nuevo capital cultural, toma un nuevo impulso de legitimidad y de poder, lo que favorece su rol de mediación con la sociedad global. Pero ese poder así fortalecido y fundado sobre nuevos saberes, muy desigualmente compartidos, no deja de significar un peligro para quien lo ejerce y para aquellos que son objeto de este. Se agrega a esto el hecho de que las nuevas organizaciones indígenas establecidas han copiado en muchos aspectos las formas verticales propias del mundo sindical. La crisis de la que nos habla Jean-Pierre Chaumeil (1997) a propósito de las numerosas organizaciones indígenas de las tierras bajas peruanas encuentra allí algunas de sus razones. El otro peligro es el efecto corruptor del neoclientelismo practicado por múltiples instituciones públicas o no gubernamentales —que por diversas razones necesitan apoyos institucionales para intervenir en los territorios y sobre las poblaciones indígenas—. Se puede plantear la hipótesis de que se trata de una crisis de madurez, mientras el Estado mismo modifica su modo de acción; una crisis necesaria para las organizaciones en lo que se refiere al establecimiento de nuevos modelos organizativos más eficaces en la promoción de los intereses comunitarios. Pero cuando se ve el dinamismo del sectarismo religioso, se puede preguntar también si la vía combativa de la etnicidad a través de las organizaciones indígenas es la única que puede ofrecerse para responder a las aspiraciones de esos hombres y mujeres que deben habitar ahora una sociedad más vasta. Después de todo, en la adhesión a una comunidad religiosa hay a la vez una búsqueda de lo particular y de lo universal, una búsqueda de sentido y de identidad y un proceso de hibridación cultural. Y, como lo expondremos en un próximo capítulo, múltiples ejemplos muestran que los fenómenos de conversión no se dirigen necesariamente hacia una politización del mundo indígena...

Esta última observación pone de relieve la complejidad de los fenómenos que se han abordado a lo largo de este texto. Ese era justamente nuestro propósito cuando pedimos a los diferentes autores analizar a partir de su disciplina —la antropología— algunas de las transformaciones sucedidas sobre su terreno de campo. La imagen que de allí surge se encuentra anclada en las representaciones que durante largo tiempo dominaron dicha disciplina: aquellas de las sociedades *frías*, autorreguladas, determinadas estrechamente por su medio ambiente o que viven en un universo cósmico sin fallas e incapaces de transformarse sin romperse. Ahora se sabe, pero no es el objeto de este texto, que la historia tenía allí su lugar, en un tiempo que, por supuesto, no era el de las sociedades industriales. Pero, además, se ve bien que estas han sido atrapadas por una historia, la nuestra (ahora también suya), y cómo en esta última deben intervenir

para enfrentar su futuro. La vía de la etnicidad que parece haber sido ampliamente aceptada no era y no es la única, pero parece ser en el contexto actual la más eficaz. Lejos de significar un cierre, un rechazo a la modernidad y una conducta de crisis, se presenta más bien como una estrategia realista de integración en un contexto nacional ampliamente renovado bajo los efectos de la globalización. El costo que se deberá pagar por llegar allí es considerable (exorbitante en opinión de algunos) y las probabilidades de éxito son variables dependiendo de las personas y de los grupos. Los trabajos mencionados nos señalan, sin embargo, que en el futuro encontraremos a estos actores hombres y mujeres ligados por un mismo origen y compartiendo una identidad común, pero ya como parte integrante de un mundo más vasto. La identidad étnica —o la identidad genérica— no tiene vocación de disolverse naturalmente en la modernidad, esta es su producto. Para aquellos que la construyen, dicha identidad deviene en un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos nuevos y, podemos imaginar, a una nueva ciudadanía.

Agreguemos una última observación. Cuando nos interesamos en las intervenciones a veces brutales de la sociedad dominante sobre las poblaciones indígenas; en las políticas indigenistas, en la escuela y en las sectas; en el establecimiento de nuevos poderes y organizaciones, es decir, en la cuestión del cambio social, nos extrañamos de no encontrar trazas en este documento de conceptos como etnocidio y aculturación. Más que un cambio de moda, debemos ver el signo de los tiempos. Hace treinta años, cuando Robert Jaulin y una nueva generación de antropólogos denunciaban las prácticas etnocidas de Occidente, ellos tenían el gran mérito de señalar un fenómeno bien real: el violento ataque sufrido por los sistemas culturales indígenas en nombre del progreso y del desarrollo. Los últimos pueblos indígenas que hasta entonces se habían mantenido relativamente al abrigo en las zonas de refugio eran brutalmente puestos en manos de los misioneros proselitistas, de patrones explotadores y de administradores públicos sin escrúpulos e imbuidos de superioridad. Sus tierras se encontraban invadidas y su medio ambiente, destruido. Ninguna fuerza parecía entonces poder oponerse al rodillo compresor de Occidente, y mucho menos si provenía de esas pequeñas sociedades. El etnocidio hablaba entonces en términos de pérdida, de destrucción irremediable. Se rechazaba la visión angelical ofrecida por los teóricos de la aculturación: culturas igualmente ricas y respetables que intercambiarían informaciones y se beneficiarían mutuamente. Quienes hablaban de etnocidio estaban en contra de la política de asimilación aplicada en todas partes. Si la asimilación podía tener lugar allí, era casi siempre bajo forma de paria desculturizado y de subproletario de la sociedad de mercado. El movimiento que después de veinte años se ha apropiado del mundo indígena, las transformaciones sucedidas en el plano jurídico y en el indigenismo público, la llegada de nuevos actores decididos a apoyar las formas de desarrollo autosostenido y a promocionar la defensa de los derechos autóctonos, los intereses crecientes por la protección de la selva tropical y de su biodiversidad y, para decirlo todo, la internacionalización de la cuestión indígena desde entonces han modificado profundamente la perspectiva histórica y nuestra visión.

Si hay destrucción, que puede ser radical, también hay fuerzas vitales capaces debeneficiarse de los espacios que se abren, incluso cuando son mínimos, para volver a darles sentido. Ahora bien, qué es la cultura si no la posibilidad de buscar en sí mismo para responder a las cuestiones del momento. Esta no significa únicamente las tradiciones en peligro, es ante todo creación. Es verdad que no se trata de cambiar el pesimismo del etnocidio por un optimismo arrobado. No se trata de eso. Pero sí de llamar a los investigadores para que se multipliquen los estudios que nos informen provechosamente sobre las transformaciones en curso. El etnólogo defensor natural (y profesional) de las culturas indígenas —aquel que durante largo tiempo creía poder ignorar las formas de inclusión de las sociedades indígenas en las sociedades nacionales e intentaba con algún éxito reconstituir, *in abstracto*, su armonía perdida— tiene ante él un campo inmenso de investigación: el indígena moderno, ¡nuestro contemporáneo!

4. Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina[1]

Hace unos años publiqué un texto titulado *Identidad indígena, identidad nueva* (Gros, 1995)[2] sobre el proceso de reafirmación identitaria de una población campesina de Colombia que parecía haber perdido desde hacía años, tal vez desde principios de siglo o incluso antes, su carácter indígena. Una población cuyos miembros hasta hacía poco no se reconocían, al menos públicamente, como una población indígena diferente de los demás campesinos y que tampoco era externamente identificada como tal. En ese entonces me basé en dos casos paradigmáticos del fenómeno señalado. De un lado, analicé el de los kankuamos de la sierra Nevada de Santa Marta, al norte del país, cuya población fuera descrita por G. y A. Reichel-Dolmatoff en los años cuarenta en su famoso libro *The People of Aritama*, como definitivamente asimilada al campesinado *folk*. De otro lado, examiné el caso de los yanaconas del departamento del Cauca, supuestos herederos de un grupo de yanaconas exilado por el Imperio inca en esta región que, ante la ausencia de elementos que les permitiesen afirmar un origen lingüístico diferente, solicitaban a los arqueólogos, historiadores y antropólogos que aportaran una prueba capaz de validar su origen distintivo. En esa oportunidad también señalé otros casos situados en Perú y en Brasil, correspondientes a una población de *ribereños* o *caboclos*, considerada mestiza desde un punto de vista biológico y cultural. Otros múltiples ejemplos podrían haber sido citados, de país en país, para demostrar que en América Latina asistimos hoy a un fenómeno de gran amplitud que nos indica la entrada a una nueva coyuntura[3]. Lo cierto es que el actual

---

[1] G. Gros (1999). El autor agradece a S. Hugh-Jones por sus comentarios y a A. Aravena por su apoyo en la traducción.

[2] Una versión actualizada de ese trabajo aparece publicada en este libro en el capítulo 2.

[3] Para el caso de los Estados Unidos, véase Nagel (1995).

proceso de reivindicación étnica que viven las poblaciones cuya identidad ha sido —en ocasiones— confusa, negada o simplemente subsumida por otras identidades no se limita a los casos enunciados. El mismo fenómeno reivindicatorio puede encontrarse expresado aún con más fuerza en comunidades que vivieron procesos opuestos a los descritos y que siempre fueron estigmatizadas y discriminadas en tanto indígenas, en la medida en que sus rasgos distintivos las llevaban a integrar automáticamente un grupo "atrasado" que supuestamente no había cumplido con los requisitos necesarios para entrar en la modernidad nacional. En ambos casos, observamos un proceso de movilización étnica[4] y de politización creciente, basado en la construcción de una nueva subjetividad colectiva, una identidad positiva.

El argumento que traté de desarrollar en ese trabajo fue que, en el contexto de los años noventa, la nueva fuerza de la reivindicación identitaria se podía explicar por su carácter básicamente performativo. En efecto, paulatinamente se había creado un espacio social y político favorable, en el cual la reivindicación étnica parecía tener mayor legitimidad: existía un derecho positivo nuevo, favorable al reconocimiento tanto de las diferencias culturales como de los derechos territoriales y de una cierta autonomía, y se evidenciaba también la implementación de formas de *discriminación positiva* de parte de los gobiernos y agentes externos. En el caso particular de las identidades "problemáticas" de grupos hasta entonces considerados asimilados, destaqué el papel de antropólogos, lingüistas, arqueólogos e historiadores a quienes se les atribuía (y se autoatribuían) el rol de expertos en identidades y culturas, capaces de legitimar, tanto frente a los ojos de los propios interesados como a los de la sociedad nacional, las nuevas aspiraciones identitarias. Se trataba también de expertos en la elaboración de nuevos discursos, llamados a desempeñar un rol, a veces decisivo, en la construcción de la nueva etnicidad.

El hecho es que desde la época del primer encuentro de Barbados, donde un pequeño grupo de intelectuales en ruptura con la política indigenista de sus respectivos países lanzó un primer manifiesto "en favor de un nuevo compromiso de los antropólogos y de un reconocimiento de la historicidad de las sociedades indígenas", asistimos a lo que Michel de Certeau calificara como el *despertar indígena* o, dicho en otros términos, su *renacimiento*. En otros trabajos me he referido a las condiciones estructurales que permiten entender este fenómeno (Gros, 1997a, 1998a). Resumo aquí mis principales hipótesis sobre el tema:

1. En la segunda mitad de este siglo, América Latina sufrió un intenso proceso de modernización que, de la ciudad a las áreas rurales, afectó profundamente al conjunto de la sociedad. La modernización trajo, como suele suceder, cambios importantes que condujeron a innumerables rupturas y a la destrucción de un orden social que mantenía a cada grupo social en el que se suponía era *su* lugar. En el caso de la población

[4] Utilizo el término de movilización en la acepción que le otorga Germani (1960).

campesina e indígena, el proceso de modernización provocó una crisis en los modelos tradicionales de control económico, ideológico, social y político que mantenían subyugados a numerosos grupos. Asimismo, desestabilizó lo que unos investigadores llaman un *modo de dominación paternalista* (Geffray, Léna y Araújo, 1996), que con el fin de mantenerse utilizaba los recursos de la violencia simbólica e incluso, cuando era necesario, la coacción directa.

Dos instituciones que tuvieron un papel fundamental en ese proceso y que estuvieron estrechamente ligadas entre sí se vieron particularmente afectadas: la hacienda y la Iglesia[5]. La hacienda, por muchas razones, perdió gran parte del control que ejercía sobre la sociedad rural; y la Iglesia, basándose en su propio *aggiorgiamento,* cambió, a veces en forma radical, su tradicional postura de defensa del orden social. La difusión y la penetración progresiva de la educación formal hasta en los sitios más remotos fueron otro factor de gran importancia en el proceso modernizador. Esta aceleró fuertemente los cambios y favoreció un cuestionamiento del orden simbólico, una lucha cognitiva que amplió el *campo cultural* de las comunidades y permitió la aparición de una nueva élite escolarizada[6]. Entre otros factores de igual importancia, también debemos añadir el impacto masivo que tuvo el crecimiento demográfico sobre el conjunto de las estructuras agrarias y en particular sobre las comunidades campesinas, el efecto de la difusión de la economía de mercado sobre la pequeña producción campesina, el aumento de la presión sobre los recursos naturales (tierra, agua, bosques), el abandono compulsivo de las comunidades rurales a consecuencia de la migración rural-urbana y la colonización de zonas forestales habitadas hasta entonces exclusivamente por población nativa, etc. De modo que la población indígena, asentada en sus comunidades, o instalada fuera de ellas en zonas de colonización donde recreó neocomunidades, tuvo que buscar una forma de rearticularse al espacio nacional, y se enfrentó a la necesidad de definir un nuevo proyecto tanto en el plano individual como en el colectivo.

2. Estamos entonces frente a importantes procesos de cambio y de modernización, pero en gran medida inconclusos e inacabados, que provocan la desarticulación y la frustración allí donde se habían creado esperanzas de un cambio profundo. Las promesas de un futuro mejor chocan, así, con la realidad. En los años setenta, cuando aparecieron las primeras organizaciones indígenas modernas, el proyecto de integración y de modernización nacional populista en sus distintas manifestaciones entró en crisis y se agravó aún más durante los años ochenta, llamados también la *década perdida*. Cabe preguntarse, ¿cuál era ese proyecto? Se trataba de construir un pueblo —una nación— a partir del papel rector del Estado, y de una cultura "unitaria", mestiza, indoamericana; ¿cómo se pretendía implementar el proyecto integrador? Una respuesta parcial nos dice que a través de la educación, de la reforma

---

5 Véase el trabajo de Muratorio (1982) para el Ecuador y el de Rappaport (1990) para Colombia.

6 A pesar de que el nivel de educación formal de la población indígena sigue siendo uno de los más bajos de la región.

agraria, de la urbanización, del mercado del trabajo formal, de la construcción de organizaciones corporativas, de la creación progresiva de una sociedad salarial, de la implementación de un modelo fordista y de *welfare* periférico. Todos esos cambios tenían que llegar a los sectores rurales con algún atraso y con muchas dificultades, pero con el apoyo decisivo del Estado. El resultado tenía que ser la conformación de una sociedad moderna, culturalmente homogénea, sociedad de individuos, pero fuertemente cohesionados alrededor de un proyecto colectivo y auténticamente nacional.

Stavenhagen (1972), a partir del caso de México, defiende la idea de que ese proyecto fue durante muchos años bastante exitoso. La prueba estaría en la enorme cantidad de migrantes venidos de sus lejanas comunidades indígenas que tuvieron la posibilidad de asimilarse "positivamente" al universo urbano y a la mexicanidad. Esto es cierto, pero es importante recordar que esa movilidad no significó necesariamente para todos una ruptura con la comunidad de origen y que muchos no encontraron en la urbe los medios necesarios para participar de una nueva ciudadanía. Lo más importante dentro de ese proceso parecía ser el sueño de un "futuro mejor" para sí mismo o para los hijos, anhelo que se esperaba alcanzar a través de una estrategia de movilidad social ascendente, pensada a nivel del individuo y de su familia, al margen de toda la reivindicación de la identidad étnica. Tampoco puede olvidarse que, hasta en los momentos más favorables para la realización del proyecto nacional-populista, muchos se quedaron en el campo tratando de subsistir en sus comunidades de origen, respetando sus propias leyes, manteniendo y adaptando su cultura. Y se sabe que durante este periodo la fuerte migración campo-ciudad no significó, en la mayoría de los casos, una disminución en términos absolutos de la población considerada como campesina e indígena.

El hecho es que en la América Latina de los años ochenta, el Estado ya no tenía la misma ambición asimilacionista y empezó a diseñar nuevas políticas frente a sus "minorías" o "pueblos indígenas". ¿Por qué motivo? Se podría argumentar, con cierta razón, que en la nueva coyuntura se trataba de mantener al comunero en su comunidad, sabiendo que ya no se quiere o no se podía pretender integrarlo plenamente a la urbe, ni era posible otorgarle los elementos necesarios para su modernización rural (tierra, crédito, educación, organización, etc.). La nueva política indígena, apoyándose en las declaraciones y en los criterios aportados por la antropología crítica, aprovechando el tema de la identidad y del respeto a las culturas y manipulando sobre todo a los hombres y mujeres campesinos que se quedaron en el campo y fueron relegados al margen de la historia, trató de formar lo que H. Favre (1986) llamó *bantoustanes étnicos*. Un régimen de opresión y de miseria se transformaría así, por medio de la nueva retórica estatal, en los signos positivos de una alteridad cultural asumida y respetada. Nosotros mismos defendimos en varias ocasiones la idea de que el reconocimiento de una autonomía indígena, tal como se da en Colombia, podía en parte (y solamente en parte) ser entendida como una política de gobierno indirecta que en un marco neoliberal y de descentralización podía trasladar a las comunidades responsabilidades hasta ahora supuestamente asumidas por el Estado (Gros, 1991c, 1997a). Pero tampoco se puede

pensar que el Estado tenga una capacidad infinita de manipulación (¡ni siquiera en México!) y que sea el único actor responsable de los cambios actuales. De hecho, en casi todos los países con población indígena se ha comprobado la presencia, con o sin la voluntad del Estado, de movilizaciones colectivas destinadas a alcanzar cambios sustantivos en las relaciones de poder, apoyándose en culturas que se pensaban desde el exterior, fosilizadas y muertas.

La crisis del proyecto nacional-populista afectó no solamente a la población indígena. Esta estvo acompañada por el cuestionamiento de una identidad nacional todavía inestable y débil, y sus efectos lograron permear a otros actores de clase. No se trata aquí de desarrollar los efectos del neoliberalismo dominante —de la *pensée unique*— y de la globalización sobre las formas organizativas que estructuraban el campo social. Pero es cierto que la apertura económica indiscriminada, el cuestionamiento del corporativismo sindical, la crisis de los actores de clase, la creciente retirada del Estado protector y el crecimiento del sector informal con su aceptación como *otro sendero*, provocaron en las sociedades afectadas lo que Zermeño (1996) llamó un *gran desorden* y la necesidad de una recomposición del tejido social. Sin duda alguna, puede entenderse que los procesos de cambios que afectan a las comunidades indígenas forman parte de esas dinámicas. Se trata, en efecto, de procesos reactivos a una crisis que los afecta directa y duramente, pero que no son solamente defensivos o de aceptación ciega del nuevo orden impuesto por las estructuras de poder. En virtud de esto, planteamos la hipótesis de que, en la mayoría de los casos, se trata más bien de una voluntad interna de cambio, de democratización y de modernización, por la vía de nuevos senderos: en particular, la construcción de una etnicidad *moderna* y fuertemente instrumentalizada.

La tesis sustentada hasta ahora es que América Latina desarrolló un fuerte proceso modernizador-desestabilizador de las antiguas formas de dominación que afectaban a la población indígena, lo que generó un espacio favorable a los cambios y a la movilización. Se trató de un proceso desigual e inconcluso, cuyas promesas de participación no resistieron ni a la crisis global que sufrió el modelo de desarrollo ni a su nueva orientación. Esto provocó frustración y necesidad de encontrar nuevos caminos. El mismo Estado tuvo que reorientar su política indígena sin poder por lo tanto controlar las fuerzas que había contribuido a desatar.

3. Para entender este *despertar indígena* y el proceso de construcción de una nueva etnicidad hay que añadir, sin embargo, un tercer factor: el peso, a nuestro parecer muy importante, del nuevo contexto internacional que sufrió grandes modificaciones después de la descolonización y con el término de la guerra fría. En efecto, después de la crisis del petróleo y a partir de la aceleración del proceso de globalización, podemos observar una verdadera *internacionalización* de la cuestión indígena[7]. En pocas palabras, si bien es cierto que la apertura económica

[7] Sobre esa temática, véase Albert (1997).

contribuyó a acelerar la crisis de la pequeña producción campesina e indígena y que la presión de los conglomerados internacionales sobre los recursos naturales —en particular en las zonas tropicales de tierras húmedas donde vive una gran parte de la población nativa en el mundo— nunca fue tan fuerte, surgieron también fuerzas nuevas y contrarias en el ámbito internacional, más favorables a la elaboración de una respuesta indígena. Por ejemplo, la destrucción indiscriminada del bosque húmedo no aparece más como un problema que afecta únicamente a sus dueños tradicionales, sino como un problema del planeta entero (y, por tanto, de los mismos países industrializados que tienen un evidente interés en proteger una biodiversidad que puede ser una fuente futura de riqueza...). Se nota también una preocupación creciente por la *diversidad cultural*, en un mundo marcado por la presencia masiva de un complejo cultural e industrial cuyos efectos homogeneizantes afectan la particularidad de las culturas nacionales y locales. En este contexto, asistimos también a la aparición de un actor —nuevo y activo— expresado en la presencia de ONG especializadas en la defensa de los derechos humanos, o dedicadas a la protección del medio ambiente y a promocionar formas alternativas de desarrollo (que sería *autosustentable* y que en el caso preciso que estamos tratando corresponde al llamado *etnodesarrollo*). Y, *last but not least*, poco a poco y no sin dificultad, se desarrolla un nuevo derecho positivo internacional en la OIT, en Ginebra, destinado a reconocer los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

En este nuevo escenario, marcado por la emergencia y por la gran visibilidad que asume la cuestión de la ecología, la biodiversidad, la diversidad cultural, el desarrollo alternativo y los derechos humanos, la población indígena constituye su *capital simbólico y estratégico* que le permite alcanzar en forma inesperada nuevos recursos —discursivos, económicos, organizativos, políticos, etc.— que orientan su propia movilización y obligan a los Estados y a los actores económicos a reorientar sus políticas en lo que a la cuestión indígena se refiere. Se trata de una reorientación a nivel del discurso —es *politically correct* afirmar retóricamente su respeto de los derechos culturales y firmar el Convenio 169 de la OIT—, pero que tiene su costo práctico: en muchos de los programas internacionales de desarrollo financiados por el Banco Mundial, la Comunidad Europea y otras agencias (PNUD, BID, etc.), se contempla ahora una especial protección y discriminación positiva en favor de la población indígena (Davis, 1993; Wali y Davis, 1992). Vemos así el carácter contradictorio del impacto de la globalización: de un lado, afecta fuertemente a las comunidades indígenas, aumenta su crisis y las obliga a reaccionar y a defenderse y, del otro, proporciona toda clase de herramientas nuevas, de recursos que pueden ser aprovechados por estas y por sus organizaciones.

Identidad y performatividad o la construcción de una frontera étnica

Quisiera prolongar la discusión enunciada centrando mi atención en las condiciones que contribuyen a dar un carácter performativo a la reivindicación de una identidad étnica y genérica indígena, condiciones que a su vez contribuyen a legitimar la construcción de nuevas fronteras étnicas dentro de las sociedades latinoamericanas. Lo haré privilegiando el análisis del papel específico desempeñado por el Estado y por las propias organizaciones indígenas (consideradas tanto en el plano regional y nacional, como en el internacional). El Estado es analizado en tanto órgano empeñado en la construcción de un neoindigenismo compatible con su nueva orientación neoliberal, su democratización y su necesidad de afianzar una nueva legitimidad; y las organizaciones indígenas, en tanto institucionalidades nuevas, modernas y burocráticamente organizadas (Weber, 1946) a nivel supracomunitario (de una región, de una etnia, de un país...). En este análisis dejaré de lado las comunidades locales que, desde el punto de vista que hemos señalado, pueden aparecer como simples objetos tanto de esas políticas como de las nuevas construcciones discursivas y de las estrategias diseñadas. Lo haré convencido de que, como lo mencionamos en la primera parte de este texto, se trata de actores capaces de movilizarse y de intervenir, ya sea sobre *sus* propias organizaciones (de hecho muchas de estas encontraron su origen en una acción colectiva surgida de las bases), o sobre el Estado mismo.

¿Un Estado maquiavélico?

Consideraremos, como primer aspecto del análisis, el papel que cumple el Estado en el proceso de construcción, de ratificación y de institucionalización de un actor étnico. El desarrollo de una nueva política indigenista, en ruptura con el modelo asimilacionista que prevalecía en América Latina, es una realidad actualmente observable que se manifiesta en diferentes niveles. El nivel superior corresponde a la implementación, por numerosos países de la región, de reformas constitucionales orientadas al reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de las sociedades nacionales (Ardito, 1997). Doce constituciones fueron así parcialmente o totalmente reformadas —la del Ecuador fue la más reciente, en 1998—. A través de estas reformas se tiende a reconocer que lo que hasta entonces era una simple realidad sociológica que venía siendo sistemáticamente rechazada y negada (sin duda por la percepción negativa que se tenía de grupos humanos que se diferenciaban de la comunidad nacional por su *atraso cultural*) podía traducirse en un nuevo orden normativo. Este permite evidenciar que la diversidad cultural no puede seguir siendo considerada como un rasgo del pasado destinado a desaparecer con el progreso y la modernidad, sino que más bien tiene que ser pensada como elemento constitutivo de la sociedad actual y partícipe del futuro proyecto de sociedad nacional. El cambio de perspectiva significa, en efecto, una ruptura simbólica trascendente respecto del pasado, pero también una ruptura concreta cuando se acompaña —como es el caso

en varios países— de nuevas normas destinadas a regular la aplicación coherente del reconocimiento de la diversidad a través del derecho positivo. La magnitud con la que, en pocos años, se multiplicaron en el continente los dispositivos legales e institucionales referentes a los derechos culturales (por ejemplo todo lo que tiene que ver con la etnoeducación), jurídicos (aceptación de la existencia de un derecho consuetudinario válido con ciertas restricciones dentro de las comunidades), territoriales (delimitación de territorios colectivos con base en el reconocimiento de una territorialidad por las comunidades indígenas) y políticos (aceptación de formas de autonomía) resulta impresionante (Itturalde, 1997).

Para poner en evidencia la magnitud del fenómeno y únicamente a partir de la cuestión territorial, recordaremos que actualmente en Colombia cerca de la cuarta parte del país está conformada por resguardos indígenas (es decir, por territorios cuya propiedad colectiva está en manos de comunidades dotadas de autoridades con poderes político-administrativos reconocidos) y que en Brasil, país donde la población silvícola no supera el 0,2% de la población nacional, la superficie de los territorios indígenas reconocida de una forma u otra por el Estado alcanza cerca de un millón de kilómetros cuadrados.

Hemos señalado como hipótesis que tal fenómeno, que corresponde en cierta medida a demandas de las comunidades indígenas, no puede ser entendido fuera de la voluntad activa del Estado. Tampoco se puede aislar de otros aspectos que, hoy en día, adquieren una relevancia especial dentro de los múltiples procesos de reajuste y de reorganización en los que se ve comprometido el Estado: dinámicas de descentralización administrativa y política, así como de organización de formas de democracia participativa destinadas a mejorar la eficacia operativa y la legitimidad del aparato público. En cuanto a los países que se orientan hacia el reconocimiento de una autonomía relativa en el manejo de los asuntos internos a las comunidades (como Colombia), en otros trabajos hice un análisis en términos de política de intervención de *baja intensidad* o de política de *gobierno indirecto* (*home rule*)[8].

De modo que no es este tipo de análisis el que quisiera desarrollar en esta ocasión. En forma complementaria y, tal vez más arriesgada, plantearé la hipótesis según la cual un Estado interesado en la aplicación de políticas del tipo que hemos señalado necesita de un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. ¿Cómo encontrarlo? Participando en su construcción a través de la reforma de su derecho positivo y de su aparato administrativo, de la aplicación de una política de discriminación positiva (*affirmative action*) en educación, salud o territorios con la ayuda de un sinnúmero de instituciones especializadas, de programas ad hoc (como concursos, foros, eventos culturales y museos, premios y

[8] Vale la pena recordar que la política de *home rule* de corte inglés se basaba en la visión de un relativismo cultural absoluto que iba en contra del universalismo abstracto y que, en la misma época, pretendía legitimar el colonialismo francés.

discursos), así como trabajando en la formación de un cuerpo de funcionarios especializados y poco a poco abierto a profesionales indígenas. Parafraseando a Bourdieu (1994), podríamos decir que bajo la apariencia de reconocer la comunidad indígena y su autonomía, el Estado la produce y la reproduce, instituyéndola y legitimando así una frontera étnica que se obliga a proteger.

Esto nos lleva a una paradoja ya señalada por varios autores (Gros, 1997a; Jackson, 1991; Padilla, 1995) según la cual en esta nueva coyuntura y en este escenario el reconocimiento de los derechos particulares (exorbitantes de la ley común) para los grupos étnicos, empezando por las formas de *autonomía*, puede aparecer como una estrategia para entrar, controlar y finalmente "modernizar" las comunidades. No estoy seguro de que este fuera inicialmente el propósito del Estado, ni de que lo sea aún y en todos los casos[9]. Tampoco quiero atribuir a este Estado un solo rol, maquiavélico y manipulador. Ya señalé la manera en que este tiene que contar con fuerzas opuestas, tiene que adaptarse a nuevas situaciones y no está exento de múltiples contradicciones internas. A lo mejor se trata simplemente de *une ruse de l'Histoiré* (una maña de la historia). Pero el hecho es que bajo estas nuevas formas y con el discurso del respeto a las culturas, a los modos tradicionales de organización colectiva, etc., nunca el Estado estuvo tan presente en los asuntos internos de las comunidades como lo está ahora. Trataré de justificar este planteamiento teniendo en mente el caso colombiano que conozco más y que, aunque quizás sea extremo si se compara con el de México, nos puede dar algunas ideas o pistas sobre la orientación global del proceso que se está gestando en América Latina.

La intervención del Estado se manifiesta en distintos niveles:

- En primer lugar, opera en el plano de la conformación de una identidad étnica genérica, panétnica, en la medida en que por razones prácticas tiene la necesidad de buscar un interlocutor, de legislar y de actuar como si existiera una *sola gran* comunidad indígena a escala nacional (como *corporate body*). Paradójicamente, la realidad nos muestra la existencia de una inmensa variedad de culturas y grupos, a veces muy lejanos unos de otros, tanto desde el punto de vista de su historia, de sus estructuras sociales, de su geografía, de sus formas de articulación a la sociedad nacional, como de sus problemas actuales (solo en Colombia se contabiliza la presencia de 84 grupos étnicos distintos; en Brasil esta cifra alcanza más de 120). Haciendo referencia a los *indígenas*, a los *pueblos originarios* o a los *pueblos autóctonos*, como si se tratara de un todo claramente diferenciado (como, por lo demás, hace cada uno de nosotros), y haciendo de ellos una categoría del derecho positivo, un grupo sometido a

[9] El ejemplo de México muestra cuán reacio puede ser el Estado cuando se enfrenta a demandas de autonomía. Aunque no debemos olvidar que el México de Chiapas no es el de Oaxaca con su nueva Constitución estatal.

una misma ley y a una misma política, el Estado traza, y por tanto reconoce, la presencia de una frontera objetiva que atraviesa la sociedad. En adelante, esa frontera hará parte de la nueva realidad común experimentada y compartida por los diferentes grupos que se enfrentan al Estado y que son el objeto de su política. La comunidad así *inventada* encima de la heterogeneidad y regulada y ratificada por el Estado tiende a ser más fácilmente imaginada por los interesados.

- El Estado opera igualmente en la conformación de un nivel intermedio: el de las identidades étnicas pancomunitarias. En efecto, en el contexto del nuevo paradigma de la pluriculturalidad y con la participación activa de expertos (lingüistas, arqueólogos, antropólogos, historiadores, etc.), se detecta, se reconoce y se contribuye a la *creación* de grupos étnicos culturalmente diferenciados que reagrupan varias comunidades locales. Esto es bastante nuevo frente a la clásica compartimentación, fragmentación y atomización de las comunidades indígenas campesinas[10].

- Y, *last but not least*, el Estado interviene también en lo que todavía constituye la base organizativa primordial del mundo indígena; es decir, en la comunidad local, asignándole recursos específicos (ligados a su carácter de comunidad indígena) y reconociéndole diversas formas de *autonomía*, y hace en consecuencia de esta la base de un nuevo actuar. En Colombia la aplicación de la Constitución de 1991, en lo que concierne a las resoluciones que asignan a los indígenas el derecho a recibir del Estado transferencias del presupuesto público, ha significado que las comunidades indígenas se transformen de hecho en verdaderas entidades político-administrativas. Así, organizadas en torno a la figura de los resguardos supuestamente autónomos y bajo el control de sus autoridades tradicionales (legítimas) en el rol de mediadores y agentes del cambio, en estas comunidades recae por ley la tarea de implementación y de ejecución de programas de desarrollo local (etnodesarrollo en la jerga oficial). En este escenario, el Estado interviene con todo su peso pero con un nuevo lenguaje tratando de permear las comunidades con su racionalidad y su modernidad instrumental.

La eficacia de tales políticas (eficacia relativa, por supuesto) reside en que se pueden apoyar en el discurso identitario y en la voluntad de autonomía comunitaria, que el mismo Estado contribuyó en buena medida a construir y a legitimar. De tal modo que las nuevas políticas indigenistas, supuestamente más respetuosas de los derechos indígenas, funcionarían en realidad como una especie de caballo de Troya: bajo la voluntad de otorgar y de reconocer la autonomía, lograrían de un modo perverso controlarla, limitarla o, simplemente, negarla.

---

10 Para una ilustración, véase Hémond (1998).

Cabe entonces preguntarse: ¿cuáles son los factores que favorecen (o hacen posible) el neoindígenismo del Estado? Me limitaré aquí a enunciar dos de ellos: la naturaleza o significado de la movilización indígena y la compatibilidad de esas políticas con intereses y voluntades externas.

1. La etnicidad construida en el seno de los grupos indígenas es, en la mayoría de los casos, una etnicidad *abierta*, a diferencia de formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico que tienden a encerrar a las comunidades sobre ellas mismas. En efecto, tal como se construye en América Latina, la etnicidad se presenta ligada a una exigencia de participación en la "gran sociedad", a una voluntad de cambio y de modernización, y a un deseo de recibir recursos y servicios que solo el Estado u otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONG, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar. No dudo de que existan también conductas de crisis y fuerzas que apelen a la tradición en un sentido contrario o para mantener un orden antiguo en gran parte obsoleto y a veces ligado a formas locales de dominación. Pero no es por este lado que se desarrolla la fuerza viva del movimiento indígena. La explicación de este fenómeno singular cuando se compara con las reivindicaciones étnicas e identitarias en otras zonas del mundo necesitaría de un gran desarrollo. Para no apartarme demasiado de mi razonamiento señalaré únicamente que la tentación del comunitarismo nunca es tan fuerte como cuando la movilización colectiva se encuentra impedida o bloqueada. En tal caso, la lucha en contra de formas diversas de racismo y de dominación se transforma en un rechazo del otro, o simplemente en diversas modalidades de violencia abierta. El neoindigenismo es una manera de entreabrir la puerta. Manifiesta que no todo está cerrado. Lo cierto es que su grado de compromiso y de flexibilidad es desigual y relativo. Pero es real y permite la creación de un espacio mínimo donde las contradicciones puedan expresarse, ser parcialmente controladas (si no resueltas) sin llegar necesariamente a una polarización extrema, a puntos de ruptura favorables y a la aparición de un integrismo étnico. Es en este contexto frágil, pero tan necesario para las comunidades como para el mismo Estado, que se ejerce la nueva política indígena, una política que al mismo tiempo se presenta como el mecanismo escogido por el Estado para crear un ambiente y un espacio favorables a su actuar.

A fortiori, la etnicidad no se presenta como una voluntad separatista, lo que haría de ese proyecto una amenaza para la integridad nacional y llevaría probablemente al Estado a cambiar de estrategia. Por el contrario, la etnicidad busca participar plenamente en la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural. En consecuencia, se puede entender con mayor facilidad el sentido de la nueva retórica y de la estrategia escogidas por el Estado, así como el hecho de que se reconozcan públicamente como legítimas la defensa y la promoción de las culturas indígenas y que se proponga favorecerlas aceptando formas relativas de autonomía.

2. El neoindigenismo del Estado no se da únicamente a partir de su propia voluntad ni de la presión ejercida por un actor indígena organizado y movilizado. Este se construye en los ámbitos nacionales e internacionales en los que la cuestión indígena,

la promoción de las culturas tradicionales, el respeto a los derechos de los pueblos nativos, la preocupación ecológica y la defensa de la biodiversidad, entre otros factores, adquieren una fuerza y una visibilidad inesperadas.

Por un lado, es cierto que, como lo señalamos en el proceso de globalización, la presión internacional no se ejerce en sentido unívoco y su carácter puede ser incluso contradictorio. Pero, por otro lado, el hecho de emplazar una nueva política indigenista, de defender a los "guardianes milenarios" de los bosques, de implementar formas alternativas de desarrollo autosustentable en cuyo diseño se ha procurado respetar las orientaciones culturales de las comunidades indígenas, o programas de etnoeducación (entre otras iniciativas), puede resultar atractivo para el Estado. Este puede esperar mejorar su imagen y las bases de su legitimidad, tanto por fuera de sus fronteras, atrayendo recursos (existen programas internacionales ad hoc), como dentro de ellas, contribuyendo a mejorar su gobernabilidad y legitimidad. En definitiva, creo que el neoindigenismo desplegado por el Estado corresponde a fuerzas, necesidades e intereses múltiples que operan en varios niveles que deben ser tenidos en cuenta si se quiere entender su orientación actual.

Ahora bien, si el Estado cumple un papel sumamente importante en la construcción y en la legitimación de una frontera étnica, no es el único actor llamado a cumplir este rol. Las ONG, las iglesias, los organismos internacionales, los antropólogos, los sociólogos, los abogados, los partidos políticos y hasta las multinacionales (que por cierto practican según el imperio de la oportunidad una retórica indigenista y ecológica *politically correct*), manejan por su propia cuenta el discurso de la identidad, de la pluriculturalidad y de los derechos particulares, y participan así en la construcción y ratificación de una frontera étnica. Aún más, en este mismo campo están por supuesto muy presentes las nuevas organizaciones indígenas, cuyo trabajo se desarrolla en el ámbito regional, nacional e internacional con sus líderes, sus intelectuales orgánicos, sus asesores, sus activistas y sus simpatizantes. A estas me referiré a continuación, como segundo aspecto de mi análisis.

Organizaciones indígenas: ¿guardianes de la frontera? (o la construcción del *nosotros* a partir de los *otros*)

Antes de analizar el papel desempeñado por las organizaciones indígenas quiero manifestar que estoy plenamente consciente de que, habiendo hecho énfasis hasta ahora en el papel desempeñado por el Estado en la edificación y en la ratificación de una frontera étnica, he invertido el discurso del actor étnico y de los militantes de la causa indígena.

Para estos la etnicidad es un combate, y el Estado más bien un adversario, si no un enemigo. Estos actores tienden naturalmente a analizar el proceso de legitimación de sus luchas y derechos y los cambios sufridos por el indigenismo de Estado, como el resultado de una larga y dura lucha, con todo lejos de estar terminada. El movimiento

indígena puede dar testimonio y decir que, en la mayoría de los casos, es este mismo quien ha tomado la iniciativa; puede enumerar la lista de sus muertos, encarcelados, desaparecidos; puede hablarnos de Chiapas, de los levantamientos en Ecuador, del combate desarrollado por los paeces en Colombia, etc. Igualmente, para el actor indígena el neoindigenismo de Estado aparece más bien como mera retórica destinada a ocultar lo esencial, lo que constituye el eje central de las políticas públicas: un neoliberalismo que significó hasta ahora para las comunidades, menos Estado, más pobreza y exclusión, un mayor saqueo de los recursos naturales, deterioro de los servicios públicos, etc. Un actor que, al apelar en definitiva a la historia, a la cultura y a la identidad como características objetivas, desemboca en la etnicidad; esto se opone a la idea de que identidad y etnicidad podrían ser el resultado de un particular y contemporáneo proceso de interacción (Hale, 1997). Consciente de ello, mi reflexión ha sido del todo intencionada: no porque no comparta gran parte de esos planteamientos —ya que no dudo de la presencia del mundo indígena, de su cosmovisión particular ni del peso de su historia— sino porque me parece bueno, a veces, ir a contracorriente y apostar por una realidad más compleja, ambigua y dialéctica.

Ahora bien, al hablar del actor étnico propongo limitar mi reflexión a la manera en que sus organizaciones políticas elaboran el discurso de la identidad genérica. Se trata de entidades que ocupan el espacio de la representación con sus aparatos, foros, eventos, escritos y comunicaciones y que participan activamente con la intervención de sus intelectuales orgánicos en la creación de un discurso común: la *lengua franca* de la etnicidad transcontinental. Cumpliendo ese papel, contribuyen de una manera decisiva a la creación de una subjetividad colectiva. Dan vida y voz a la gran familia de los “hermanos indígenas”, familia extensa, no exenta de divisiones y peleas, y dispersa en un sinnúmero de grupos étnicos y comunidades de base, pero concebida en el sentido amplio de una comunidad: un *corporate body* panétnico y transnacional. Así constituidos, como toda comunidad genérica *imaginada* y, sin embargo, real, los indígenas existen, actúan y sus acciones no dejan de producir efectos.

Nuestra intención es trabajar a partir de la hipótesis siguiente: la creación y la legitimación de una frontera étnica genérica supone, por parte de sus promotores indígenas, un trabajo específico. Este trabajo consiste en la objetivación de lo que sería la cultura indígena (como unidad); una cultura reducida a algunos parámetros seleccionados o construidos por su performatividad, *i.e.* como instrumentos apropiados en tanto antitéticos de lo que, al mismo tiempo, se construye como característica de la cultura dominante, del otro, en contra de quien hay que definirse.

Paradójicamente, y lo digo sin ningún sarcasmo, se trata de un discurso que en parte se alimenta de retóricas propias de Occidente. Se suman, sin necesidad de gran coherencia, la lectura y la interpretación trivial de un Clastres en torno a la cuestión del poder; de un Chico Méndez en torno al tema de la naturaleza y de la biodiversidad; de la teología de la liberación (y de la elección); del New Age, porque es ecológicamente correcto; o de un Rousseau por el tema del buen salvaje, por citar algunos ejemplos de lo que produce el imaginario occidental.

Con el aporte de estos préstamos discursivos se organiza una oposición semántica entre: culturas sin clases ni dominación *vs.* sociedades divididas, con poder coercitivo autoritario; culturas de la reciprocidad y del don *vs.* sociedades de la mercancía, del interés y de la explotación; culturas que forman verdaderas comunidades solidarias *vs.* sociedades del individualismo, del egoísmo y de la desafiliación; "culturas" del respeto a la naturaleza, a la madre Tierra y del desarrollo autosustentable *vs.* sociedades organizadas bajo un capitalismo predatorio; *culturas* ejemplares de la diversidad y de la lucha por la mantención de esta diversidad *vs.* un mundo dominante globalizado, reductor, homogeneizador; etc. Como puede observarse, frente a estas proposiciones estamos, claramente, en el orden del discurso, frente a lo que busca ser una estrategia de legitimación política y la instauración simbólica de *diacríticos de la diferencia*[11].

Ahora bien, los hechos presentados requieren de algunas precisiones:

1. Esas diferencias no son meras fantasías e indican aspectos relevantes. Además, no se trata aquí de reducir una movilización, que poco a poco toma la forma de un verdadero movimiento social, al discurso que se construye acerca de esta.

2. Ese discurso tiene un carácter altamente performativo (y por eso existe). Su performatividad reside en gran parte en que puede ser recibido y entendido desde afuera. Entre otras cosas, porque se trata de un discurso híbrido, de un *bricolaje* (en el sentido del término usado por Lévi-Strauss), organizado sobre la base de lo que en el exterior se quiere o se puede entender, o simplemente se desea. De este modo, un tal discurso entra en sintonía con un imaginario occidental. En definitiva, tiene un impacto importante, que es reconocido y que alcanza en varias esferas un alto grado de legitimidad. Quisiéramos insistir sobre un aspecto: el discurso étnico se construye sobre las diferencias y las oposiciones con relación a un *otro*, y es en gran parte el resultado de una demanda y de una semántica externas. Se presenta así bajo la forma de un *sincretismo estratégico*, según la expresión de Bayart (1960).

3. La legitimidad de esta construcción discursiva reside también en que en esta se combinan lo particular y lo general, lo relativo y lo universal. En primer lugar, porque la defensa de la identidad, de las especificidades culturales, del *medio ambiente* o de la *naturaleza*, de todo aquello que se considera propio, que pertenece al grupo, se percibe también desde el exterior (en Occidente, en el resto del mundo) como una necesidad, como un derecho (aquel de los pueblos —de todos los pueblos— y de las culturas) al respeto y a la autoafirmación, que reviste así una dimensión universal. Luego, y he aquí lo esencial, porque este discurso de defensa de lo relativo y de lo particular construido por el actor indígena se

[11] Lo que Bayart (1960) denomina *faire du soi avec de l'autre*.

acompaña de otras exigencias universales: las de democracia, de igualdad o de ciudadanía, por citar algunas.

4. El carácter performativo de esa elaboración discursiva se manifiesta también *hacia adentro*. Su impacto se nota (con más o menos fuerza) en las comunidades locales donde es introducido tanto por las nuevas élites locales, y cumple así sus funciones mediadoras y de *ventriloquia* (*dixit* Guerrero, 1997), como por los múltiples agentes de cambio, tales como las ONG, los funcionarios internacionales y el propio Gobierno (*cf.* el neoindigenismo público), que también lo utilizan y lo manipulan cuando es necesario dentro de sus programas. Cada comunidad, por ser indígena (portadora de una cultura y de unos derechos propios y ahora valorizados), puede esperar disponer así de un capital simbólico nuevo, un capital a negociar en los mercados de la ayuda y de la cooperación internacional. Frente a situaciones a menudo desesperadas, donde falta de todo, y sometidas a presiones enormes, es evidente que todo recurso nuevo y todo apoyo externo son de gran importancia. Poder cambiar parte de su capital simbólico por un capital económico, o simplemente por protección, puede ser vital. Esto favorece además la elaboración de una identidad positiva que subvierte la perpetuación de la violencia simbólica tan importante en la reproducción del antiguo orden. Si es de esta manera que funciona el orden del discurso, si así se puede movilizar, instrumentalizar una nueva identidad y apoyarse sobre un nuevo imaginario, entonces el discurso es más que un mero discurso: tiene que ser en parte real y verdadero. Resulta así interesante para las comunidades locales involucrarse en el discurso de la etnicidad, *i.e.* en la construcción de una nueva frontera. Poco a poco, entonces, el vocabulario de la etnicidad y su gramática se difunden y se incorporan como parte de un nuevo imaginario o sentido común. Se convierte de este modo en una nueva *doxa*.

5. La objetivación de la cultura (como cultura de los indígenas o como cultura de una etnia en particular), su reducción a unos pocos ítems escogidos o construidos por su virtud de crear identidad, visibilidad y consenso dentro del grupo es, para las organizaciones indígenas, una necesidad de la lucha misma. Si, como sabemos, la cultura es algo complejo y dinámico que no existe *en sí*, sino por su capacidad de aportar repuestas colectivas y coherentes al desafío que supone la vida en sociedad, y si también se puede pensar, como lo hiciera Barth (1969), que aquello denominado identidad es el resultado de un proceso de interacción entre varios actores empeñados en construir sus diferencias, el discurso de los actores étnicos no puede construirse solamente a partir de situaciones de interacción[12]. Para ellos lo étnico, como en el caso extremo de la concepción alemana y romántica de la nación (Hobsbawm, 1989), no se concibe sino como una comunidad de origen (ratificada por el mito). Lo étnico se reduce así a una comunidad de

[12] El grupo étnico no existe *que pour soi*, y habla *en soi*, se objetiva en su subjetividad colectiva. Su palabra no se presenta y no se puede concebir como *construida*, sino como una palabra *verdadera*... es una mitología moderna.

> sangre, a ser un producto de la historia y de una experiencia compartida, y se evidencia bajo la forma de lenguas, de tradiciones, de costumbres, de rituales, de vestidos, de sistemas de parentesco y de diversas instituciones, etc. (hasta en los casos de los grupos señalados al principio de este trabajo —los kankuamo y los yanacona— en los que aparentemente se había perdido la cultura que ahora se pretende recuperar).

Sin embargo, vale la pena señalar que los mismos actores, expertos en desarrollar el discurso étnico, no aceptan, en situaciones diferentes, ser prisioneros de las categorías del discurso. Si se permiten a sí mismos objetivar su cultura y su identidad, no se dejan objetivar fácilmente, lo que es esencial. Esto demuestra que se puede ser al mismo tiempo miembro de una comunidad y de una etnia, ciudadano de un país (multicultural) y participante de una iglesia, etc., es decir parte y participante de la sociedad, la *gran sociedad* (*i.e.*, la sociedad nacional). De este modo, en América Latina, el actual proceso de etnogénesis no genera la creación de categorías cerradas. La *frontera* es permeable y su geometría variable, se abre y se cierra según los contextos en los que se sitúan los individuos y los grupos (momentos, situaciones y lugares). O, dicho de otra manera: no se trata aquí por lo general de construir un *comunitarismo* ni *bantoustanes étnicos*.

Conclusiones y aclaraciones

Podemos entonces observar cómo todo el mundo —el Estado, las organizaciones indígenas, los actores civiles y religiosos, las ONG, las agencias de desarrollo, las organizaciones internacionales— participa de un modo u otro, y por variadas razones e intereses, en la configuración del discurso de la etnicidad y favorece a la vez un proceso de etnogénesis, la ratificación y legitimación de una frontera (como existe o existían *fronteras de clase*) y de un nuevo actor. Esta construcción nueva —en realidad solo un proyecto— no puede advenir sino cuestionando el anterior discurso o modelo nacional-populista, por ejemplo apartándose de lo que era su concepción de lo moderno, de la cultura y de la nación.

1. Lo importante es considerar que en este caso la movilización étnica no desemboca en movimientos nacionalistas, como fue el caso de Europa central, o en el tipo de luchas erróneamente llamadas tribales, como en el caso de África. En los países de América Latina, que fueron los primeros en crearse bajo el modelo moderno europeo (Gros, 2000) de Estado-nación (Estado que, por más de un siglo, fue algo más bien virtual), el actor étnico movilizado parece trabajar hoy en día en la reconstrucción de un *techo común*, un *espacio de protección* (Elias, 1991), representado por el Estado, sus instituciones y servicios. Un techo que sea de todos y proteja a todos: se trata entonces de terminar con la *conspicuous distinction*. Este actor étnico parece desear terminar con un conjunto de injusticias, humillaciones, dependencias y explotaciones, claramente ligadas a su antigua condición de indio, y reclama igualdad de tratamiento y reparación. Se trata entonces de una lucha *cívica*, al fragor de la cual el actor étnico no

rechaza su inclusión en el grupo primario de pertenencia, sus raíces, su *comunidad de sangre* (real o imaginaria), sus tradiciones *inventadas* (Hobsbawm y Terence, 1990)[13], su identidad.

2. Este proceso es dinámico y complejo, y su desarrollo supone una doble transfiguración de las relaciones de pertenencia del actor étnico: con la comunidad (de base o de origen) y con la nación. La comunidad tradicional, que se encuentra hoy sumida en una profunda crisis, tiene que abrirse, romper con la violencia simbólica que la mantiene funcionalmente atada al antiguo orden y constituirse con el apoyo favorable de los cambios. Este proceso enfrenta múltiples dificultades, entre ellas las resistencias, las fracturas y los conflictos entre los defensores de la tradición, entendida como un *imperativo categórico*; los que no quieren saber más de ella y se proyectan en el espacio del mercado; y quienes se inscriben en el proyecto étnico. Desde tal punto de vista, el caso chiapaneco se nos presenta como un potente revelador de esas dinámicas contradictorias.

La nación también tiene que recomponerse, aceptando su pluriculturalidad. Gellner (1983) señalaba la forma en que, antes de la construcción de los Estados-naciones modernos en las sociedades precapitalistas (*agro-lettrées*), los imperios, ciudades-Estado, etc. solían organizarse sobre la base de una variedad de culturas y atribuían a cada grupo cultural un lugar, un nicho específico, en el que tenía que encargarse de una función particular y todo estaba bajo el control de un grupo dominante detentador de la "alta cultura" (letrada). Así funcionaba el orden colonial en América Latina, con sus castas. El proyecto de los libertadores se hizo contrariando dicho modelo: a lo ancho y largo de un largo proceso de mestizaje, la "alta cultura" tenía que nacionalizarse, ser de todos. Proyecto etnocentrista, basado sobre un individualismo excluyente de las comunidades, pero generoso, que tropezó con las realidades sociológicas, el interés económico, la resistencia de muchas comunidades indígenas a "civilizarse" o la imposibilidad concreta de hacerlo. Retomado desde el Estado y con más voluntad durante la época nacional-populista, este modelo tampoco permitió la desaparición definitiva de una multiplicidad de culturas representadas bajo la forma de un fragmentado orden comunitario (por los campesinos) o tribal. Pienso que hoy no se trata, como algunos lo temen y proclaman, de reconstruir un sistema de castas bajo el pretexto de un reconocimiento de la pluriculturalidad.

La situación actual no se puede comparar con aquella y las exigencias de funcionamiento de una sociedad moderna señaladas por Gellner continúan siendo válidas. Sería un peligro muy grande para un Estado pretender encerrar nuevamente a las comunidades a través de su neoindigenismo. He dicho también que no me parece que sea esta la orientación central de una movilización étnica que, al contrario, persigue la desaparición definitiva de lo que podría presentarse como residuos del antiguo

[13] Véase también Schneider y Rapp (1995).

orden, trabajando por una nueva forma de integración a la sociedad y a la modernidad. No digo que la tentación del repliegue no exista, que no exista riesgo alguno de comunitarismo y que no podamos asistir a brotes de fundamentalismo étnico. Lo que llamé, en una forma un poco provocativa, *construcción de una nueva frontera étnica* tiene otro significado. Es lo que Bourdieu denomina una *lutte de classement* (lucha de clasificación). Se trata de un proceso que hay que analizar en la doble perspectiva de la acción de fuerzas internas y externas, en una situación en la cual la retirada del Estado y el proyecto neoliberal vienen a la par y coinciden a nivel regional y mundial con la caída del muro de Berlín y con los procesos de democratización. La paradoja de la nueva identidad étnica que se elabora con la etnicidad es que, en ese nuevo escenario, se permite la afirmación y la construcción de la diferencia, así como se trabaja en el sentido de la integración de una nueva ciudadanía[14] que pasa cada vez más por la afiliación identitaria.

3. Si la respuesta, *l'enjeu*, es organizar una sociedad multicultural, el multiculturalismo no se puede identificar como la aceptación de un relativismo cultural absoluto, que significaría la creación de una sociedad multicomunitaria. Aceptarlo y exigirlo equivaldría a acabar con la idea misma de sociedad multicultural. Para que tal sociedad exista, tiene que darse un lugar común que no sea únicamente el mercado. Esta tiene que organizarse en torno a valores centrales de carácter universal, igualmente compartidos. Pero esos valores no pueden presentarse como provenientes de un solo lado y de una sola cultura, lo que significaría volver al error del pasado, cuando se pretendía imponer una "alta cultura" claramente identificada a una clase, a una élite progresista, a un grupo de interés. Como hemos visto, la legitimidad y la performatividad alcanzadas por el discurso étnico dependen de su capacidad para articular propuestas válidas no solamente para un grupo o una comunidad sino para muchos. La solidaridad, el respeto, la posibilidad de una vida digna, la defensa del medio ambiente, etc. son también valores universales que se pueden compartir y deberían ser enriquecidos con el aporte y la experiencia de todos. Touraine (1996) señala que, en situaciones en las que el universalismo de la ley deja paso a la sola racionalidad instrumental del mercado, se produce una ruptura entre el universalismo desocializado del mercado y el mundo de las culturas, lo que provoca una enorme tensión entre los dos universos; entre la esfera del mercado y la del individuo preso de su subjetividad, la sociedad iría al abismo (Touraine, 1996)[15]. El pluralismo cultural

[14] Véase el concepto de *cultural citizenship* elaborado por Rosaldo (1997).

[15] Este punto también es señalado por Wieviorka: "Sin referencia al comunitarismo, a referentes asociados a la idea de tradición, de identidades grupales y de continuidad histórica, la etnicidad se disuelve en una mezcla de individualismo moderno, y de llamado a la innovación cultural sin referentes colectivos fuertes, sin capacidad de contestar la dominación o la exclusión de que son víctimas los grupos 'étnicos'. Sin referencia a la subjetividad, la identidad se descompone en una oposición entre aquellos que optan por la participación plena en la vida moderna, al precio eventual de una asimilación dolorosa y difícil, y aquellos que se encierran en el seno de su comunidad. En fin, sin referencia positiva al individualismo moderno, la identidad se reduce a una tensión interna al grupo, al conflicto entre aquellos que aceptan o sufren la ley de la comunidad, y aquellos que tratan de liberarse de ella, pero que de hecho no lo

no es aceptar la diferencia cultural cuando se da en el país vecino y encerrarse en su propia ley, incluso si esta es consuetudinaria. Más que una democracia de individuos, supone construir una nueva república. Este es un proyecto ambicioso, capaz de movilizar energías y muchas resistencias, una utopía que puede aparecer fuera de época, o posmoderna y desesperada. ¿Qué significa pretender construir una nación multicultural en un mundo cada vez más globalizado? Significa permitir que grupos marginados movilicen sus recursos culturales para construirse en nuevos sujetos dentro de la *gran sociedad*.

Con tal propósito se puede imaginar construir la nación de mañana que podemos imaginar próxima a la soñada por Renan (1992), y que para existir debe saber olvidar, pero también recordar la adversidad pasada y asumirla. Una nación moderna, fundada en la adhesión y el contrato, una especie de casamiento de razón fruto de una mutua voluntad y base de la convivencia futura. Un proyecto en el que el individuo y el ciudadano tengan su espacio legítimo, pero también puedan adherir libremente a su grupo de origen, con sus solidaridades particularistas, buscando su apoyo y valorizando así su diferencia. Ser diferente por/para ser moderno: las paradojas de la identidad...

logran sino difícilmente mientras no reconocen los valores de la singularidad, la democracia, o de la razón" (1993: 135).

5. Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina[1]

Con ocasión del aniversario cincuenta de las Naciones Unidas (1995) tuvo lugar en Bâle un simposio titulado Federalism against Ethnicity? Institutional, Legal and Democratic Instruments to Prevent Violent Minority Conflicts[2]. Su objetivo fue el de esbozar los medios jurídicos, institucionales y políticos que permitieran la resolución de los conflictos étnicos de manera pacífica. En su intervención *Why Do Minorites Rebel?*, T. Gurr subrayaba que cincuenta años después de la creación de la ONU, cuando el mundo descolonizado se encuentra constituido por los Estados-nación, numerosas poblaciones no se reconocen como parte integrante de esas entidades políticas y alimentan fuertes descontentos con respecto a ellas o, en el peor de los casos, se encuentran en lucha abierta con otros componentes étnicos que ocupan el mismo espacio *nacional*[3]. Se trata allí de *minorías en riesgo*, que se consideran como parte integrante de los pueblos y ven sus aspiraciones rechazadas o reprimidas por *sus* gobiernos, y por ello están dispuestas a alimentar el ciclo de violencia y de inestabilidad. De esta manera T. Gurr menciona no menos de 114 países que tendrían hoy en su territorio *minorías en riesgo* y añade que ninguna región del mundo escaparía a este fenómeno. América Latina, en donde 17 países de 23 que la conforman cuentan con la presencia de dichas minorías (273 grupos censados como tales), estaría bien representada.

Se trata de un grave problema si aceptamos con este autor: 1) que los conflictos etnopolíticos son la fuente principal de los desastres humanos[4]; 2) que estos tienen

1 Publicado en *Revue Internationale et Strategique*, n. 31, otoño de 1998.

2 Esta conferencia, organizada por iniciativa de Suiza (país federal que no hace parte de las Naciones Unidas), reunió a más de ochenta expertos en derecho y ciencia política del mundo entero. Dos años más tarde, las ponencias fueron publicadas bajo el mismo título (Bächler, 1997).

3 Véase también el artículo de Gurr (1993).

4 Las cifras referidas a la cantidad de personas refugiadas, desplazadas y eliminadas son elocuentes: "Desde 1945, según investigaciones de Barbara Harff, han ocurrido cerca de 50 episodios de genocidios

implicaciones muy serias para la seguridad regional e internacional (Gurr, 1995: 9). T. Gurr retoma las observaciones del Minorities at Risk Research Projet de la Universidad de Maryland y define las poblaciones que desde ese punto de vista son *politically significant* a partir de otros dos criterios: "Ellas son, o han sido, sujeto de la discriminación o *individious treatment* por otros grupos en razón de sus características culturales, étnicas o religiosas; o ellas son movilizadas alrededor de una acción política para promover o defender sus intereses colectivos" (Gurr, 1995: 5).

Seguramente, y el mismo Gurr lo señala, todas las poblaciones que corresponden a tales criterios no participan con un mismo grado de violencia y de inestabilidad política y existen situaciones más o menos favorables al desborde de la violencia étnica. Otro de los objetivos de la conferencia fue definir políticas que, sin recurrir a la represión directa, fueran puestas en marcha por los gobiernos y los organismos internacionales con el fin de disminuir los riesgos en los conflictos abiertos. Pero el peligro es evidente y la etnicidad, es decir, la reivindicación política de una identidad particular de naturaleza étnica, se encuentra claramente identificada como uno de los grandes peligros que deben ser afrontados de ahora en adelante en este fin de siglo por la mayoría de los países del mundo.

Si aplicamos los dos criterios establecidos por el equipo de la Universidad de Maryland al caso latinoamericano no tendremos la menor duda de que la población indígena está directamente implicada. La *individuos distinction* que existe al respecto es una realidad histórica y contemporánea fácil de verificar, y parece además que asistimos a una movilización de su parte con el fin de promover la defensa de sus intereses colectivos. Sin embargo, aquello que no puede dejar de impresionar al observador es el grado infinitamente más débil de las violencias étnicas que tienen por teatro esta región, comparado con el que puede observarse en otras partes. Incluso en Centroamérica es difícil analizar la violencia bárbara que ha sufrido durante treinta años un país como Guatemala, y en particular sus mayorías indígenas, como la expresión o como el resultado de una sublevación indígena o de una guerra étnica (Le Bot, 1993). No obstante, este país, comprometido ahora a seguir un camino diferente, parecía reunir todas las condiciones para que esto fuera así. El caso de la costa atlántica de Nicaragua en la época sandinista es muy particular para poder deducir conclusiones generales, pero señalamos sin embargo que la rebelión miskita se resolvió finalmente por la vía de la autonomía preconizada por muchos de los autores de la obra ya citada. En otras regiones, por ejemplo en el Perú de Sendero Luminoso o en la Colombia presa de una violencia creciente (Blanquer y Gros, 1996; Gros, 1998b), no vemos a las poblaciones indígenas entrar en la brecha abierta por los actores armados ni tampoco conducir una guerra propia. Por el contrario, son las primeras en reclamar el fin de la violencia política, el retiro de la guerrilla o de los paramilitares y la protección del Estado. Las rebeliones indígenas de 1990 (Martínez, 1992) y de 1994 en Ecuador fueron

y masacres políticas dirigidas contra más de 70 minorías étnicas y religiosas, causando entre 9 y 20 millones de civiles asesinados" (Gurr, 1995: 8).

impresionantes —en cada ocasión el país fue paralizado por los manifestantes— pero pacíficas y ampliamente victoriosas, y el Estado tuvo que transigir con las organizaciones indígenas. Por su parte, si en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) reivindica las armas, no hace casi uso de estas y propone un proyecto que no se define sobre una base étnica sino que está destinada a unir a la *sociedad civil* (es decir, a indígenas y no indígenas) en favor de una democratización del sistema político y contra los efectos negativos de las políticas neoliberales.

No sabríamos interpretar esta conducta de las poblaciones indígenas por fuera del camino de la violencia abierta a través de filtros del pasado: fatalismo, resignación y alienación[5]. La realidad es bien diferente y es lo que la hace interesante. El *honor étnico* (Weber, 1946) nunca ha sido tan reivindicado en el continente por los 45 millones de indígenas que lo habitan. Sin embargo, parece compatible con otras lealtades mucho más amplias y con otras estrategias. De esta manera las poblaciones indígenas que se ubican en las fronteras políticas (es el caso de un gran número de ocupantes de las llamadas *regiones de refugio*) han desmentido a los teóricos de la *seguridad nacional,* que en Brasil, Perú, Ecuador o Guatemala querían ver, en estas y en sus modernas organizaciones, enemigos en potencia y factores de subversión[6]. En todos los territorios indígenas, en las reuniones y congresos, la bandera nacional es izada al lado de la bandera de la organización étnica, pero esto no es una manifestación de la llamada "malicia indígena". Tampoco se puede explicar el bajo nivel de violencia étnica apoyándose en un proceso exitoso de mestizaje y de asimilación que se hubiera producido en esta región del mundo, una de las primeras en poner en marcha el modelo moderno del Estado-nación "a la francesa". No se puede dudar hoy de la permanencia y, aún menos, de la construcción acelerada de una frontera étnica a través de América Latina. Este continente no escapa a las reivindicaciones identitarias que constituyen un fenómeno mundial. Aquí también un proceso de etnogénesis está andando. Pero este se construye a partir de una historia y en un contexto bien particular, de tal suerte que difiere sensiblemente en su forma como en sus efectos de lo que pueden ser sus modalidades en otras regiones del planeta.

Para comprender el significado que toma hoy en día este último fenómeno y su orientación propongo encaminar mi reflexión en una doble dirección. Luego de haber indicado en qué contexto se desarrolla la actual movilización étnica, me gustaría analizar cómo y por qué el Estado nacional en América Latina ha sido llevado progresivamente a cambiar de política indigenista, y a aceptar ahora la idea de una sociedad pluriétnica y multicultural, que lo conduce a legitimar y a ratificar un nuevo mapa de lo social.

---

5 Un fatalismo que por momentos se transformaría en explosiones de violencia mesiánica, salvaje e irracional.

6 El caso del conflicto fronterizo que opuso en la selva amazónica al Perú contra el Ecuador es ejemplar en este sentido: de un lado como del otro las poblaciones indígenas fueron fieles a sus gobiernos respectivos y además utilizadas por estos últimos como guías durante el conflicto armado.

Defenderemos varias hipótesis. La primera se opone con fuerza al discurso de los actores étnicos: esta dice que debemos pensar aquí la etnicidad como una construcción política inducida y legitimada en buena parte desde el exterior y que se construye por su dimensión performativa. La segunda es que la identidad, lejos de traducir de parte de quienes la promueven un rechazo a la modernidad instrumental y una integración a la *gran casa* (la sociedad nacional), representaría el medio de movilizar recursos estratégicos con el objetivo de luchar contra la *conspicuous distinction* y asegurar el acceso a una ciudadanía redefinida[7]. En tal contexto, las fronteras étnicas que se dibujan con una fuerza creciente bajo nuestros ojos no dividirían la sociedad en comunidades separadas, irreductiblemente hostiles, sino que más bien la atravesarían, y se presentarían como un elemento mayor de su nueva estructuración, es decir, como una parte decisiva de su construcción moderna. De tal suerte que el modelo latinoamericano de la etnicidad se opondría, de hecho, a las formas de integrismo étnico que, con violencia, se desarrollan en otras regiones del mundo con los efectos señalados por el grupo de Maryland. La tercera hipótesis es que tal fenómeno es posible, porque en parte es dirigido —y en cierta forma promovido— por los Estados de la región que, por diversas razones, pueden encontrar un cierto número de ventajas al apoyar un neoindigenismo en ruptura con la tradición de asimilación que prevalecía en este campo. Un neoindigenismo que se apoyaría, en lo sucesivo, en la permanencia deseada y organizada de grupos étnicos legítimamente constituidos y detentadores de una política particular. Dicha hipótesis implica otra: no se puede separar el neoindigenismo público de otras políticas dirigidas por el Estado hacia la sociedad civil en esta fase de la historia en la que América Latina conjuga con nuevas reglas de juego, impuestas por la aceptación del modelo neoliberal, la renovación democrática.

Indian is beautiful: o cómo se pasa del estigma a la reivindicación identitaria

A principios de los años setenta, cuando el movimiento indígena moderno aún no existía, el camino parecía ya trazado por las poblaciones indígenas que deseaban salir de la discriminación y de la explotación a las que eran generalmente sometidas: abandonar sus bases comunitarias, acceder a la escuela, aprender el español y un nuevo oficio, migrar hacia la ciudad o hacia regiones más propicias para una actividad moderna, en resumen, *ladinizarse* (occidentalizarse) con el fin de fundirse en la masa de un continente que se quería mestizo. Con la desaparición del estigma arraigado a su condición anterior, la ciudadanía se volvía posible. De hecho, millones de indígenas habían transitado ya dicho recorrido en todo el continente, a juzgar por la intensidad del movimiento migratorio y por la explosión urbana que caracterizan entonces la región. ¿Qué sucedió para que, treinta años después, se asista a una inversión de la estrategia

7 La ciudadanía entendida como la posibilidad de proyectarse en un espacio político más amplio que aquel de la comunidad local o étnica de pertenencia (Neveu, 1997).

identitaria por parte de la población indígena a tal punto que numerosos grupos, que incluso en el campo parecían haber adoptado desde hacía mucho tiempo la vía del mestizaje y de la asimilación, descubran y reivindiquen una nueva identidad indígena?

La movilización étnica que progresivamente se apoderó de las comunidades indígenas a partir de los años setenta puede explicarse por la conjunción de diversos factores. Para resumir diremos que el mundo tradicional que encerraba a la población indígena en su condición particular fue cuestionado por un proceso de modernización que alcanzó progresivamente las regiones más alejadas. Con el crecimiento demográfico, la crisis de la hacienda y también de la pequeña producción campesina, la llegada de la escuela, la penetración del protestantismo y el cambio político de la Iglesia católica, por no citar sino algunos elementos entre los más importantes, las poblaciones indígenas se vieron confrontadas a una nueva situación y necesitaban definir un nuevo modelo de articulación a la sociedad nacional. Las formas de dominación paternalistas y de violencia simbólica arraigadas al viejo orden fueron desestabilizadas de tal manera por esta modernidad, que un deseo de cambio, una *movilización* se hicieron más necesarios y posibles, y se nota cada vez con más claridad que los medios para acceder a una mejor situación son fuertemente cuestionados tanto en sus dimensiones individuales como colectivas. En los años setenta el proyecto de modernización nacional-populista fue cuestionado y los militares reinaban en la gran mayoría de los países. Los años ochenta pasarán a la historia como aquellos de la *década perdida*, época en la que la crisis económica golpeó duramente al conjunto de la región. ¿Qué camino debe tomar entonces aquel que ya no se acomoda en la situación presente y ve frustradas sus esperanzas de integración?

La idea de apoyarse en la comunidad de pertenencia y reivindicar derechos específicos asociados a una condición de indio, es decir, del primer habitante de la región, empezó entonces a tomar fuerza. Esta se encarnó en las nuevas organizaciones indígenas que, en orden disperso, aparecieron en la región. Debemos decir que aquello que se convirtió en el discurso dominante de la etnicidad nunca estuvo totalmente ausente en la historia de esas poblaciones y que fue poderosamente renovado en los años setenta y ochenta con el apoyo de propagandistas llegados del exterior. La Iglesia católica fue uno de ellos. Rompiendo con su pasado y sometida a la presión de las sectas evangélicas, fue una de las primeras en poner en marcha una teología indígena que valorizaba la comunidad y hacía de sus miembros un nuevo pueblo elegido, mientras permaneciera fiel a los valores evangélicos presentes en el seno de las culturas indígenas. Otros actores intervinieron también. Fue el caso de las ONG que empezaron a hacer presencia progresiva y vieron en la población indígena un terreno privilegiado para su acción. En esta fase de la globalización, las poblaciones indígenas se encontraban efectivamente en el centro de las preocupaciones del momento: por el medio ambiente (numerosos son los grupos indígenas que ocupan espacios sensibles desde el punto de vista ecológico y que son particularmente ricos en biodiversidad); por el desarrollo alternativo, autosostenido, que rompe con el modelo capitalista considerado como predador e injusto; por los derechos del hombre y por la diversidad cultural en un mundo que se asemeja cada vez más a un gran mercado deshumanizado y que

se dirige —se cree— hacia la homogeneización, es decir, hacia el empobrecimiento, etc. A esto se agrega, como veremos, la transformación de las políticas indigenistas por parte de los Estados que cambiaron su fusil de hombro, comprometidos bajo el efecto de la presión indígena e internacional, pero también por razones propias, con el reconocimiento de la legitimidad de un cierto número de demandas indígenas. El resultado es el florecimiento, a partir de ese momento, de organizaciones indígenas de un nuevo tipo que trabajan primero a escala de un grupo étnico, luego de una región y rápidamente a nivel nacional e internacional, y se presentan a los ojos de los observadores de la época como parte integrante de esos *nuevos movimientos sociales* que, en una fase de democratización en América Latina, parecen marcar el despertar de la sociedad civil.

Las nuevas orientaciones del indigenismo público

La ascensión poderosa de reivindicaciones indígenas (centradas alrededor de la cuestión de las tierras, del acceso a la educación, del reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales que, junto con la autonomía, exige medios de acceso al desarrollo y a la modernidad) entró en juego en el momento en que el modelo nacional-populista[8], que había movilizado sus energías durante medio siglo, era cuestionado en su conjunto. Con respecto a este último tomaremos en cuenta para nuestro análisis el rol prominente que dentro de dicho modelo se atribuía al Estado —corporativo y autoritario— en el proceso de modernización y la idea de que esa intervención pública y esa modernización eran la condición para el establecimiento de naciones culturalmente homogéneas pensadas según el modelo europeo. Al Estado le correspondía trabajar en esa dirección con la ayuda de una política indigenista de tipo paternalista y autoritaria. En ese proceso jugaba un rol estratégico el acceso a la educación y a la tierra por vía de la reforma agraria. En otras palabras, se trataba de una política de modernización que debía descartar la idea de una comunidad indígena concebida como un mundo holista reticente a la importancia del individuo y a toda forma de progreso.

Grandes cambios se dieron entonces bajo el doble efecto de las demandas indígenas y de las presiones procedentes del exterior, pero también porque el Estado se encontraba, en términos generales, más comprometido con su funcionamiento. En un número creciente de países se bosquejaba una política que tenía como principio rector la idea de que la población indígena ya no estaba destinada a desaparecer a través de la asimilación; de que las *culturas indígenas* debían ser *respetadas* y de que la nación podía y tenía en adelante que concebirse como parte de una sociedad multiétnica y pluricultural. Dicha ruptura con el pasado suponía el reconocimiento de derechos particulares y de una forma de discriminación positiva. Entre los derechos más importantes señalamos

[8] Para una presentación del proyecto nacional-populista véase Touraine (1988).

aquel de disponer de territorios inalienables (en Colombia 27 millones de hectáreas, lo que significaba una cuarta parte del país, para una población de 600.000 personas; en el Brasil cerca de 100 millones de hectáreas, esencialmente en la Amazonia, para una población indígena que no alcanzaba el 0,2%). Señalamos también el derecho a una educación bilingüe y bicultural: derecho difícil de cumplir pero que en Ecuador, Colombia, Perú y en otras partes ya ha dado lugar a múltiples experiencias. Notamos también por parte de muchos países el reconocimiento de las autoridades tradicionales indígenas como autoridades legítimas inscritas en la organización político-administrativa, la aceptación de la validez del derecho consuetudinario en el espacio comunitario (en tanto este no viole los principios universales de los derechos del hombre), un derecho particular a la protección del medio ambiente y de sus recursos. Es cierto que la aplicación inmediata de las nuevas reglas es muy desigual y no conlleva siempre una transformación de las condiciones materiales para las poblaciones indígenas, pero analizada punto por punto y comparada con la situación que prevalecía apenas hacía dos décadas, el cambio de conjunto es impresionante.

Una revolución constitucional

Esta nueva posición frente a la historia y al futuro de las poblaciones indígenas se reflejó al finalizar los años ochenta y sobre todo en esta década en una modificación del derecho positivo vigente en la región, comenzando por el derecho constitucional. Como parte del proceso de democratización, muchos países adoptaron nuevas constituciones que, por primera vez, afirmaban su carácter pluriétnico y multicultural, e inscribían en la Carta Magna el reconocimiento de los derechos territoriales, lingüísticos y culturales para las poblaciones nativas. Esas nuevas constituciones rompían así con la concepción clásica que asimilaba los pueblos indígenas a las poblaciones menores, incapaces jurídicamente y sometidas por ese hecho a la tutela del Estado. La nueva Constitución brasileña de 1988, la Constitución colombiana de 1991 (Gros, 1992) y recientemente la del Ecuador, de 1998, son una ilustración particularmente acabada de esta transformación. Pero habría que citar la casi totalidad de los países[9] que de una u otra manera se han comprometido por dicha vía con reformas parciales de su constitución o con la adopción de una legislación ad hoc (por ejemplo, Chile con la Ley 19253 de 1993)[10]. Paralelamente a este proceso, un número creciente de países inscribieron como una norma del derecho nacional la Convención 169 adoptada por la OIT en Ginebra en 1989 (Ecuador fue el más reciente). Esta convención, que rompe con el carácter asimilacionista de la Convención 107 de 1957, se aplica a los pueblos

[9] Una presentación sistemática, país por país, de la legislación en materia de poblaciones indígenas se encuentra en Ardito (1997).

[10] Que en su artículo 1º declara que “el Estado valoriza la existencia de una población indígena por ser parte esencial de las raíces de la nación chilena, y debe trabajar por su integridad y desarrollo teniendo en cuenta su costumbres y valores”. Y agrega: “es una obligación del Estado, respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas y de sus culturas, protegiendo las tierras indígenas”.

indígenas de los países independientes que se distinguen por sus condiciones sociales, económicas y culturales de los otros sectores de la sociedad nacional, o que todavía son reconocidos como indígenas por su ascendencia. Al considerarlos en términos de *pueblos* esta les reconoce un conjunto de derechos culturales y territoriales particulares, la obligación de ser consultados con respecto a toda medida pública que pueda afectarlos, el derecho de que ellos mismos definan formas específicas de desarrollo en un medio ambiente protegido y exige a los tribunales que tomen en consideración las normas de derecho consuetudinario en los asuntos que les atañen. Este reconocimiento de derechos particulares no se refiere exclusivamente a la igualdad de condición, ya que los pueblos indígenas y tribales deben disfrutar de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales como cualquier ciudadano y sin ninguna discriminación.

¿Discriminación positiva o gobierno indirecto?

¿Qué significa esta ruptura con la voluntad asimilacionista del pasado y en qué medida este neoindigenismo es coherente con otros cambios sucedidos en el seno de las políticas públicas? Hemos formulado al inicio del texto la hipótesis de que debía verse el neoindigenismo hoy en boga en el centro de un proceso de democratización y de un nuevo modelo de intervención del Estado en una época marcada por el alineamiento con el neoliberalismo y por la aceleración del proceso de globalización. No solamente la causa indígena se ha "globalizado" y es el objeto de una intervención externa (a través de las agencias, organizaciones internacionales y ONG), sino que también los Estados en ese nuevo contexto han sido llevados a definir más generalmente sus formas de intervención sobre la sociedad civil.

Es impresionante la importancia que ha tomado el proceso de descentralización y de democracia participativa en ruptura con el modelo de intervención vertical y autoritaria que predominaba hasta entonces. Los traspasos de fondos públicos y de competencias en dirección a lo local, la promoción de iniciativas llevadas a cabo dentro de un marco que se quiere comunitario y la puerta abierta a las ONG que han hecho de esta filosofía autogestionaria una especialidad deben permitir al Estado legitimar su retiro parcial (presentado como una condición para una democracia realmente participativa), pero asegurándole un cierto nivel de gobernabilidad. La cuestión de la autonomía indígena, tan discutida en algunos países (como México), aparece en otras partes (esencialmente en Colombia) como la aplicación en el contexto particular de las comunidades indígenas de los nuevos principios de gobierno indirecto que deben guiar la intervención del Estado. En tal contexto, el reconocimiento de las autoridades indígenas en el ámbito comunitario se convierte en una necesidad para la acción pública —esta exige interlocutores y nuevos mediadores— y estos últimos *volens nolens* se ven conducidos por el Estado al rol de agentes locales de desarrollo. Es una estrategia de intervención de baja intensidad que recupera (o suscita) las demandas indígenas y las viejas formas de organización, para orientarlas hacia una lógica macro que se quiere moderna y en correspondencia con los nuevos imperati-

vos democráticos y de gestión. A esto se agrega el hecho de que en las tierras bajas, en la Amazonia o en el Orinoco particularmente, el reconocimiento efectivo de una territorialidad indígena sobre enormes extensiones responde también, y posiblemente en primer lugar, a intereses ecológicos —salvaguarda de la biodiversidad— que no difieren de los intereses nacionales.

Dicho esto, cualquiera que haya sido la razón profunda del Estado para el diseño de una nueva política indigenista, se puede constatar que no se ha quedado inmóvil frente a las demandas étnicas. Modificando su sistema normativo, reconociendo la pluriculturalidad de la sociedad nacional y los derechos particulares para sus primeros ocupantes, poniendo en marcha (incluso parcialmente) esos nuevos principios, rehabilitando la comunidad y exigiendo a la vez su modernización, y reformando su modo de articulación a la sociedad, ha contribuido ampliamente, al lado de otros actores, pero con una fuerza particular que es la suya, a legitimar, ratificar y reforzar las lógicas identitarias.

Conclusión

Volviendo al análisis de Gurr (1995) comprendemos mejor por qué el *individious treatment* y la movilización étnica no desembocan en América Latina en movimientos nacionalistas como en el caso de Europa central o en tipos de lucha calificados con cierta precipitación como tribales, en el de África. En esta región del mundo que, fuera de Europa, fue la primera en crearse bajo la forma moderna de Estados-nación (incluso si durante más de un siglo existieron más bien en una forma virtual), el actor étnico parece trabajar en la construcción de un *techo común* (Gellner, 1983), un *espacio de protección* (Elias, 1991), representado por el Estado, su autoridad y sus servicios... un *techo* que sea de todos y que proteja a todos. Agregamos que la etnicidad no se reduce a un discurso identitario (lo que significaría un cierre) y que el llamado a la cultura no puede entenderse como única resistencia a un proceso de homogeneización cultural como piensa Gellner (1983): la defensa de valores particulares no excluye los valores compartidos y universales. El Estado se ha comprometido, por su parte, con nuevas mediaciones sociales y políticas que deben tener en cuenta, entre otras cosas, una doble necesidad de legitimidad y de gobernabilidad y, por motivos diversos, está fuertemente motivado desde el exterior a conducir un neoindigenismo que reconozca los derechos particulares de los pueblos indígenas bajo su autoridad.

Estos diferentes fenómenos favorecen la creación de un espacio político no desprovisto de tensiones y de confrontaciones en donde un cierto número de transacciones son posibles. A esto habría que agregar el hecho de que en América Latina la frontera étnica en construcción puede difícilmente tomar una dimensión religiosa, así esto pueda suceder en otras regiones en las que la mezcla de lo político, de lo religioso y de lo identitario constituyen a menudo el terreno sobre el cual se han construido los integrismos étnicos más devastadores. La herencia del nacional-populismo tiene cier-

tamente algo que ver con esto: la hipoteca confesional fue levantada tempranamente. Sobre la base tan singular de una historia como esta, parece menos difícil inventar una nueva y reinventarse con ella para constituir la nación del futuro. Una nación laica que se quisiera imaginar cercana a aquella de Renan: fundada sobre el olvido pero que debe recordar sus pruebas pasadas y asumirlas. Una nación moderna de la adhesión y del contrato, una suerte de matrimonio entre la razón y el consentimiento mutuo. Un proyecto en el que el individuo ciudadano disponga plenamente de su lugar —este debe poder transitar a voluntad a través de las fronteras comunitarias—, pero pueda también apoyarse libremente sobre su grupo de pertenencia, valorizar su diferencia e instrumentalizarla, para de esta manera participar mejor en la "gran sociedad".

6. Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas: algunas hipótesis[1]

El éxito obtenido en América Latina por parte de las sectas protestantes de origen anglosajón que practican un fundamentalismo religioso (pentecostales, evangélicos, adventistas, testigos de Jehová, Iglesia del Verbo, etc.)[2] es un hecho bien conocido[3], en particular cuando se trata de su penetración en el seno de las poblaciones indígenas. Este éxito ha estado acompañado por la constancia y por la fuerza con la cual, desde hace una veintena de años e incluso más, su presencia ha sido denunciada por numerosos intelectuales, militantes políticos, abogados de la causa indígena y miembros de la Iglesia católica.

No siendo un especialista en las religiones, pero habiendo encontrado regularmente este fenómeno en el terreno cuando me interesaba en otras formas de movilización social, propongo solamente cambiar de perspectiva: en lugar de buscar el porqué de la presencia de misiones protestantes (¿la mano invisible del imperialismo?, ¿el interés

---

[1] Este texto es la versión ampliada de el artículo "Evangelical Protestantism and Rural Indigenous Populations" publicado en: *Bulletin of Latin American Research* (Gros, 1999b).

[2] El concepto de *fundamentalismo protestante* es comúnmente utilizado junto con aquel de protestantismo evangelizante o sectario para referirse a una gran variedad de sectas de origen más o menos reciente (el pentecostalismo data del siglo XIX) que se diferencian por un conjunto de creencias, de preceptos y de dogmas y un fuerte proselitismo religioso del protestantismo histórico o *civilizador* (luterano, bautista, metodista, presbiteriano, episcopales, etc.). Entre las prohibiciones impuestas de manera más frecuente a la comunidad de fieles (llamados comúnmente *creentes* en Brasil, *creyentes* en español), y que contribuyen fuertemente a asegurar su visibilidad social en el seno de las comunidades, citaremos la prohibición del tabaco y del alcohol, el rechazo al baile y a las fiestas profanas (el fútbol entre ellas), el trabajo colectivo, la demonización de todas las prácticas rituales que pudieran parecerse a los cultos tradicionales o a la medicina tradicional, etc. Una caracterización de las iglesias protestantes puede consultarse en Lalive d'Epinay (1970). Sobre el pentecostalismo, tratado en su versión urbana y brasileña, véase Aubree (1984, 1985).

[3] Para consultar la historia de este éxito véase (Chaunu, 1965; Meyer, 1990; Stoll, 1990).

de las oligarquías nacionales?) o de pronunciar un juicio de valor a propósito de estas (¿su implantación es benéfica o nociva para las poblaciones implicadas?) y, menos aún, de pronunciarse sobre las sutiles distinciones que pueden separar una secta de otra, pretendo con este trabajo comprender mejor cuáles son los mecanismos que permiten la adhesión (¿por qué volverse protestante?) y cómo esta última puede combinarse (u oponerse) a una reivindicación de pertenencia étnica.

En efecto, las críticas formuladas generalmente contra la acción de las sectas protestantes padecen en mi opinión de muchas insuficiencias: 1) no permiten comprender el éxito encontrado por las misiones; 2) dejan entrever que las poblaciones implicadas no tendrían ningún medio de defensa y serían un simple juguete de las fuerzas externas, sin criterio para saber qué es bueno o no para estas; y 3) afirman, o por lo menos dejan suponer, la existencia de una incompatibilidad entre adhesión al protestantismo y participación en movimientos contestatarios, lo que merece ser demostrado.

A la inversa de los discursos de denuncia, formulemos algunas hipótesis que dejarán de lado aquello que probablemente es lo más importante en materia de conversión: la fuerza intrínseca del mensaje religioso, la trascendencia, la fe, la revelación...[4]**:**

1. Frente al proselitismo protestante, la población indígena no es pasiva ni se encuentra desarmada. Su actitud puede ir desde el rechazo violento hasta una adhesión entusiasta.
2. Aceptación no significa sumisión pura y simple y, si hay manipulación, instrumentalización de la fe con fines distintos, esta puede darse desde los dos lados.
3. El éxito de las misiones se construye mayormente a través de la ocupación de un espacio que ha sido abandonado. Uno de los atractivos es el acceso a una serie de servicios, de instrumentos y de saberes, todos muy anhelados debido a su gran carencia.
4. El protestantismo juega en buena medida un papel modernizador e integrador para las poblaciones indígenas y campesinas que aspiran ampliamente a la modernidad y que desean una cierta forma de incorporación y de participación en la sociedad dominante.
5. Al mismo tiempo es posible que en algunos contextos el protestantismo sea considerado como un factor de identidad, portador de diferencia para los hombres y mujeres para quienes la modernidad y la integración no significan necesariamente el abandono o el rechazo de una identidad étnica o de una pertenencia comunitaria.

[4] La reducción de tipo funcionalista a la que vamos entonces a proceder no se justificará a nuestros ojos más que por nuestra incapacidad de tratar el protestantismo desde este último aspecto.

6. La adhesión al protestantismo no es en sí misma incompatible con la participación en movimientos contestatarios eventualmente violentos y radicales.

Para intentar dar piso a estas hipótesis podríamos apoyarnos en los trabajos realizados en numerosos países y sobre poblaciones indígenas diversas. Tomaré el caso de México con el estudio de Ixtepec de Carlos Garma Navarro y el caso de Chamula en Chiapas; el de Ecuador con los estudios de Blanca Muratorio, Roberto Santana, David Stoll sobre la región del Chimborazo (en particular la comunidad de Colta); el de Colombia con las investigaciones hechas en el Cauca por Joanne Rappaport y Christian Gros[5]. En todos estos casos están implicadas las poblaciones indígenas-campesinas —las poblaciones indígenas de las tierras bajas tienen una problemática, para muchos, sensiblemente diferente— y estos me parecen particularmente ilustrativos de la complejidad de los mecanismos utilizados en estos fenómenos de conversión y de la necesidad de contextualizar todo propósito al respecto. Para terminar propondré algunos comentarios sugeridos por los casos que son objeto de nuestro análisis.

Protestantismo y tradición en el México indígena

Dado que México comparte una frontera común con los Estados Unidos, podría imaginarse que las influencias religiosas provenientes de la gran potencia protestante del norte hubieran encontrado allí la ocasión de expresarse con una fuerza particular. J. P. Bastian (1983), quien escribió la historia del protestantismo en México, muestra cómo este en su forma histórica, liberal y democrática supo ejercer una influencia notable entre las élites mexicanas desde principios del siglo XIX. Tal influencia se extenderá al siglo XX en un México posrevolucionario sometido bajo el dominio de un Estado-partido, laico, corporatista y anticlerical. En 1936, Cárdenas, presidente héroe de un país que institucionaliza su revolución, realiza la reforma agraria, crea el *ejido* y nacionaliza el petróleo, permitirá la entrada de una nueva empresa evangelizadora que, bajo el pretexto de la traducción de las lenguas amerindias, constituye la primera empresa planificada tendiente a convertir las comunidades indígenas a un fundamentalismo religioso sacado directamente de la *Bible-Belt* norteamericana. Y esto se hará con el apoyo activo del responsable de la política indigenista mexicana, Moisés Sáenz, personaje de gran envergadura, presbiteriano y quien será el organizador en 1940 en Pátzcuaro del Primer Congreso Indigenista Latinoamericano.

Fue entonces con el asentimiento de un Estado preocupado por la defensa de la independencia nacional y portador de un proyecto de integración por vía de la asimilación de su población indígena que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzó allí su

[5] Centroamérica, Guatemala en particular, da también buenos ejemplos de la penetración del protestantismo sectario dentro de las poblaciones indígenas. Sobre esta región véase Vayssière (1987), García (1988) y Le Bot (1987, 1992).

labor proselitista. En las décadas siguientes el ILV no cesó de multiplicar el número de sus *lingüistas* y de extender el teatro de sus operaciones. Así, en 1963 contaba con 259 misioneros que trabajaban entre 82 grupos diferentes, mientras que diez años más tarde logró tener 367 misioneros establecidos en 94 comunidades. En esta época podía beneficiarse todavía de apoyos políticos considerables ya que el presidente Luis Echevarría, bien conocido por su retórica antiimperialista, y el director de la agencia indigenista del gobierno (INI) figuraban en su comité de dirección (Rus y Wasserstrom, 1981: 161-162). En la misma época el pentecostalismo comenzó también a llegar a las fronteras indígenas de México y a sus márgenes urbanas. Y lo hizó con éxito creciente, a tal punto que hoy se ha convertido, gracias a su trabajo de conversión, en la primera heterodoxia religiosa del país.

Sublevamiento en Ixtepec

Carlos Garma Navarro (1983, 1984, 1992) escribió en los años ochenta la historia de la introducción de las sectas protestantes en la comunidad Totonaca de Ixtepec, en la región de Puebla. El investigador planteó argumentos que permiten comprender su éxito y ver cómo tales hechos desembocan en un movimiento social conducido por un líder pentecostalista.

Ixtepec, con 2.773 habitantes, es una típica comunidad con una población mayoritariamente indígena cuya actividad esencialmente agrícola combina una producción de autosubsistencia con el cultivo comercial del café. El protestantismo evangélico apareció allí en 1951 con la llegada de una misión del ILV. En los años siguientes se desarrolló fragmentariamente. Cinco templos (uno bautista, uno evangélico y tres pentecostales), cada uno dotado de su líder espiritual y de su pequeña jerarquía (eclesiástica), están hoy activos. Este protestantismo estrictamente indígena (los mestizos y blancos son fieles a la religión católica) introdujo una ruptura con un orden tradicional en el que las instituciones político-religiosas propias del catolicismo popular —tal como se encuentran en casi todo el mundo indígena mexicano (*cofradías, alcaldes y mayores*)— constituían la piedra angular de la organización comunitaria.

La adhesión al protestantismo se tradujo también en el rechazo al consumo de alcohol y de los gastos ruinosos con ocasión de las fiestas tradicionales. Los convertidos rechazaban su participación en el sistema de cargos y en las obligaciones rituales, así como también, mientras la libertad de cultos no se les asegurara, en la *faena*, en el trabajo colectivo y obligatorio, organizado bajo el control de las autoridades católicas de la comunidad. Por este solo hecho puede decirse que la adhesión al protestantismo provocó una verdadera ruptura en el seno de la comunidad indígena de Ixtepec. Un conjunto de prácticas e instituciones que jugaban un rol central en el funcionamiento comunitario fueron directamente puestas en tela de juicio por los convertidos que aparecieron entonces como los disidentes del orden tradicional.

La atracción que ejercen los templos pentecostales sobre sus fieles parece estrechamente ligada al carisma del pastor, fundador del templo, así como a su capacidad taumatúrgica, es decir, a su don de curación. C. Garma Navarro nos muestra cómo en el medio fuertemente competitivo de los templos un pastor joven y dinámico, fundador en 1968 del templo Agua Viva, alfabetizado y con experiencia urbana, sobrepasó el mensaje religioso y catalizó a su alrededor las aspiraciones de cambio de una parte de los habitantes de Ixtepec. En efecto, el líder carismático del templo de Agua Viva no fue sino el mediador indispensable entre los fieles y el Espíritu Santo. Él se convirtió también en el organizador de una contestación cuyo objetivo era la supresión del control económico y político ejercido por la minoría ladina sobre la comercialización del café y las instituciones municipales. Golpeando a las autoridades tradicionales y al poder político controlado por los mestizos —es decir, a la concentración de los poderes interesados en la reproducción del orden social—, los pentecostalistas de Agua Viva, en alianza con un grupo católico renovador, crearon una cooperativa para la venta del café y una nueva organización bajo un nombre evocador, Unidad y Progreso, encargada de defender los intereses colectivos de los pequeños productores y de moralizar la vida política. Confrontando al presidente municipal, mestizo y católico, este grupo buscó los apoyos políticos externos necesarios para lanzarse a la batalla por el poder local. Dado que el Partido Revolucionario Institucional (PRI), partido oficial que ha controlado la vida política en Ixtepec, mantuvo su apoyo a los mestizos, el grupo se dirigió a un partido de oposición, el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), para obtener la logística necesaria para el combate político.

A propósito de este movimiento que desembocó en una confrontación violenta entre los contestatarios (convencidos de que el PRI había cometido fraude en las elecciones locales) y los partidarios del candidato oficial (apoyado por la fuerza pública), Garma Navarro hace ciertas observaciones sobre la naturaleza del movimiento, su base social y el rol del líder. Lo resumiremos así. El desarrollo del protestantismo coincide aquí ampliamente con la expansión del café y con las necesidades de una economía de mercado. Las considerables sumas gastadas durante las fiestas y en razón de las cargas político-religiosas son, en adelante, reorientadas productivamente por los convertidos. Las prohibiciones con respecto al alcohol y los gastos festivos reflejan menos un orden moral traído del exterior (puritanismo anglosajón), que una ética del trabajo y del ahorro que encuentra localmente su justificación. El núcleo central del movimiento indígena está formado por los pequeños productores de café y por los asalariados sometidos a la explotación de los *ladinos;* y si los pentecostalistas de Agua Viva han sido el centro del movimiento, no han sido los únicos.

Los templos funcionan como lugares en donde se pueden invertir el dinamismo y la voluntad de poder de los jóvenes líderes espirituales que han recibido una educación formal superior a la normal y que han tenido en su mayoría contacto con el exterior. Estos hombres convencidos de sus méritos y de haber sido elegidos por la Providencia se inclinan poco a soportar el poder ejercido por los ancianos que controlan la jerarquía político-religiosa (el acceso a los cargos más elevados es muy costoso y solo se logra obtener a una edad avanzada, una vez que el individuo haya pasado por cargos

de menor rango). Estos líderes espirituales, llevados a construir su propio templo, son nuevos mediadores. Son el puente entre la comunidad de los fieles y la divinidad y, por su formación y su posición social, procuran también un nuevo canal de acceso con el mundo exterior. Ellos contribuyen entonces a una apertura de su comunidad y a una ruptura con la dependencia en la cual esta se encontraba con respecto al poder ladino relevado localmente por las instituciones político-religiosas de la comunidad. De esta manera, el protestantismo encarnado en el templo de Agua Viva juega el rol de un elemento modernizador y contestatario que no disuelve la identidad étnica sino que sigue sus contornos (únicamente los indígenas son protestantes, incluso si algunos de ellos no lo son), y en cierta manera la refuerza. Agregamos que si este se opone a las autoridades consuetudinarias... será también motivo de escándalo en el caso del templo de Agua Viva entre los defensores de los otros templos, cuando su acción desborde el compromiso religioso para entrar directamente en el campo social y político.

Los excluidos de Chamula

Cuando, en la comunidad indígena tradicional, hace irrupción una heterodoxia religiosa que dispone de instituciones propias —el pastor con su templo y sus fieles— necesariamente hay un desconcierto en el manejo del orden comunitario. En las comunidades organizadas alrededor de un sistema de cofradías y de cargos, la disidencia religiosa puede fácilmente ser percibida como un desafío a las autoridades tradicionales y tomar por ese hecho el carácter de una disidencia política. No nos extrañaremos entonces al ver a los representantes de la tradición denunciar con vigor la presencia de un grupo disidente que rehúsa plegarse a las reglas colectivas y amenaza la cohesión del grupo. Esta denuncia encontrará a menudo un eco fuera de la comunidad entre aquellos que, por una u otra razón, se interesan también en el mantenimiento de la "integridad cultural" de las comunidades indígenas y del orden social ligado a estas. Acabamos de ver en el caso de Ixtepec cómo la disidencia religiosa puede estar acompañada por una crítica al orden social incompatible con la satisfacción de nuevas aspiraciones. En el departamento de Chiapas, el caso de Chamula que periódicamente es la comidilla de la crónica mexicana nos ofrecerá otro ejemplo de las lógicas que pueden encontrase detrás de lo que se percibe bajo la forma de un antagonismo religioso. Como en Ixtepec, este caso también tiende a mostrarse complejo.

Chiapas, departamento que venera la figura de Bartolomé de las Casas, apóstol y protector de los indígenas, llamó poderosamente la atención del ILV. En 1938 se instaló el primer misionero en el norte del departamento y en 1944 el evangelio según san Marcos fue traducido al tzeltal, la lengua local: una gran noticia para la región. Pero los misioneros del ILV no solo hicieron traducir la Biblia. Como la población tenía considerables carencias de salud, ellos crearon rápidamente dispensarios médicos, clínicas y formaron promotores de salud entre los indígenas. Según Rus y Wasserstrom (1981: 168), la Biblia y los antibióticos fueron la receta mágica que permitió al ILV vencer la desconfianza de las poblaciones locales y ganar las almas indígenas. El número de conversiones no dejaba de crecer. En la misma época, otros lingüistas trabajaron con

los chol cerca de la localidad de Palenque. La entrada del ILV entre los tzotzil en el centro de Chiapas comenzó también en los años cuarenta; pero aquí, como vamos a ver en el caso de Chamula, la difusión del protestantismo fue más lenta en sus inicios.

Por esta misma época (años cuarenta) el Gobierno mexicano propinó un golpe brutal a la reforma agraria y permitió la reconstitución de grandes propiedades supuestamente más eficaces para asegurar una agricultura de exportación. En el departamento de Chiapas esta política favoreció una nueva ola de concentración de la tierra en beneficio de la población ladina dedicada a la ganadería y al cultivo del café. En las comunidades indígenas la carencia creciente de tierras fue también resultado de la expansión demográfica que obligó a numerosas familias a emigrar hacia las zonas selváticas (la región Lacandona). Ese fue el caso sobre todo de las poblaciones tzeltal y chol convertidas al protestantismo. Los evangélicos ayudaron activamente a esta migración: "De esta manera, un claro patrón fue establecido: en cambio de luchar por una reforma agraria y por un incremento de la justicia política en las tierras altas, la mayoría de los jóvenes más activos y capaces de la región cambiaron su religión y se marcharon. La jungla era un territorio virgen, y si los misioneros no descuidaban sus asuntos, esta sería protestante" (Rus y Wasserstrom, 1981: 168). Para las regiones más alejadas de las zonas de colonización, la migración temporal y el empleo como peón en las haciendas cafeteras se presentaron como la única alternativa. Pero sin la válvula de escape constituida por la migración, la presión se hizo más fuerte en la comunidad. El ILV debió entonces trabajar en un ambiente de tensiones internas que en un primer tiempo paralizó su actividad misionera, para luego favorecerla. Se podrá desde luego pensar que las tensiones sociales encontraron a partir de ahí una salida religiosa. Pero la comunidad corría entonces el riesgo de encontrarse cortada en dos y de ser el teatro de una guerra religiosa sin tregua. El caso de Chamula parece ofrecer el ejemplo.

En Chamula, en el corazón de Chiapas, la confrontación entre católicos y evangélicos toma un matiz radical: cerca de treinta mil personas, o sea más de la mitad de la población, habrían sido expulsadas del municipio por las autoridades tradicionales católicas bajo el pretexto de ser protestantes y en su mayoría viven hoy en día refugiados en las afueras de San Cristóbal de las Casas. Rus y Wasserstrom (1981) y Tickell (1991) analizan el mecanismo que permitió a una minoría proveniente de la comunidad transformarse en nuevos caciques y, con la complicidad del PRI, el apoyo de los comerciantes y los grandes propietarios de tierra, proceder a una expulsión masiva.

Aquellos que hacen hoy la ley en Chamula encuentran sus orígenes en la política indigenista inaugurada por el presidente Cárdenas que consiste en formar promotores indígenas bilingües. Estos, una vez formados, constituyeron una nueva élite que rápidamente utilizó su instrucción y su posición clave en la maquinaria administrativa para jugar un rol de intermediarios entre la comunidad y la sociedad exterior, y para enriquecerse. El control del sindicato de los trabajadores indígenas y de los comités regionales de reforma agraria fueron dos instrumentos importantes al servicio de esta estrategia. En la región, fuente de mano de obra para las plantaciones cafeteras, el "negocio" entre estos jóvenes líderes y la burguesía ladina fue asegurar el

aprovisionamiento de trabajadores, lo que supuso para ellos el control del sindicato de trabajadores indígenas creado en 1936 por el Gobierno (en 1940 era un hecho). Además, a cambio de su lealtad hacia el PRI, las mismas personas fueron colocadas a la cabeza de los comités regionales de reforma agraria, lo que les permitió figurar como los únicos indígenas beneficiados en la repartición de tierras.

¿Cuál fue la actitud de esta clase emergente frente a las autoridades consuetudinarias? ¿Jugó la carta del modernismo y de la reforma y se opuso a las costumbres? Por el contrario, ¿intentó legitimar su poder siguiendo la tradición y el catolicismo *folk*? En un primer tiempo la contradicción fue inevitable entre los recién llegados y las autoridades consuetudinarias que se sintieron inquietas por la novedad y vieron amenazado su poder. Pero, lejos de oponerse a estas, los promotores utilizaron hábilmente su poder económico para penetrar el sistema tradicional de cargos, que ellos ejercieron sin endeudarse y sin arruinarse gracias a sus ingresos personales. Controlaban el poder político-religioso y se sirvieron de esto para enriquecerse aún más. Dos de los medios utilizados fueron el alcohol (el *posh*, consumido en abundancia durante las fiestas y del cual dominan el comercio) y la malversación de fondos del producto del trabajo colectivo. Observemos que el control del campo político por parte de esta minoría enriquecida fue fortalecido por el Gobierno mexicano que, desde 1938, declaró no querer negociar en adelante sino con los presidentes municipales bilingües. Así progresivamente se constituyó en Chamula un *neocacicazgo* que tomó la apariencia de la autoridad consuetudinaria y ejerció un estrecho control sobre la vida económica, social y religiosa de la comunidad.

La voluntad de los protestantes de romper con el consumo del *posh*, con el sistema de la *faena* y la obligación de los cargos debe ser analizado en este contexto. Se trata, bajo el manto del protestantismo, de la puesta en tela de juicio de un orden tradicional concebido tiempo atrás sobre el modelo de la repartición y de la reciprocidad, y que se ha perdido actualmente por el uso que han hecho de este los caciques neotradicionales, un orden que además entra en contradicción creciente con la lógica del mercado y las necesidades de las familias. Si alguien acepta un cargo, se arruina y se endeuda, y enriquece así a quienes venden el alcohol, prestan dinero y controlan el mercado de trabajo (hay que trabajar como asalariado en las grandes propiedades para pagar la deuda), pero si rechaza los cargos se convierte en un *evangélico*, miembro de un nuevo grupo que no reconoce la autoridad ni la costumbre. Es por esto que Bastian (1994) no ve en el rechazo del alcohol y los cargos una adhesión al puritanismo anglosajón vehiculado por las sectas, sino más bien una "huelga de los instrumentos de control manipulados por los caciques tradicionales" (231). Como lo veremos, fue una huelga que comenzó tardíamente, casi treinta años después de la llegada de los primeros misioneros en 1940.

Hay que decir que los inicios del ILV dentro de una comunidad tan estrechamente controlada por el poder de los caciques no fue fácil y que los misioneros debieron limitarse durante mucho tiempo a un trabajo de lingüistas. Fue necesario, a finales de los años sesenta, que las contradicciones internas estallaran de manera brutal, para que se abriera un espacio favorable al protestantismo dentro del sistema de poder de los

caciques. Dos factores contribuyeron a poner en tela de juicio el poder de los dirigentes. De un lado, los cultivadores reclutaban cada vez más sus obreros por fuera de la comunidad, lo que hacía que el control del mercado de trabajo por la vía sindical fuera cada vez menos operante. Del otro, los progresos, lentos pero reales, de la educación tuvieron por resultado la frustración de una parte de los alumnos que ya no veían en el sistema puesto en marcha una manera de hacer reconocer el nuevo saber adquirido (los puestos eran controlados por las familias de los caciques). Pobres, obligados a trabajar en las plantaciones, pero fuera de las redes clientelistas locales, los jóvenes instruidos compartían con los comerciantes arruinados por los caciques una actitud crítica cada vez más violenta frente al poder y a la corrupción. En 1968 el conflicto estalló a raíz de un impuesto decretado por los caciques para su único beneficio. Entre 1973 y 1974, las autoridades políticas del departamento que temían una expansión del conflicto hacia otros municipios enviaron la tropa y encarcelaron a los líderes de la oposición (más de 150 fueron arrestados).

Fue en el contexto de una sociedad políticamente polarizada e internamente destrozada en el que el ILV encontró un terreno propicio para su acción proselitista. Para los habitantes de Chamula que se oponían a los caciques o sufrían su dominación, la predicación evangélica adquirió un sentido. Esta ofrecía una tercera vía en la que la protesta social contra el orden establecido tomaba el carácter pacífico y apolítico de la conversión religiosa. La ofensiva protestante se nutrió entonces de la presencia de contradicciones sociales que la precedían y de las cuales no era directamente responsable, pero sobre las que esta dejó su huella[6]. A partir de ese momento todo se aceleró: de veinte familias protestantes en 1968, se pasó a ochenta en 1972 y, a partir de la gran represión de 1974, el número de protestantes aumentó exponencialmente: "Declarando esa actividad como ilegal [se trata de actividades de la oposición política], el Gobierno estimuló el que disidentes en formación acogieran la única posibilidad de protesta accesible para ellos: la conversión religiosa. Con esta ventaja, su paciencia fue bien recompensada: para 1976, más de 800 familias se habían unido a las filas del ILV; cerca de 500 de estas incluían hombres que participaron originalmente en el movimiento por la reforma política" (Rus y Wasserstrom, 1981: 170). El desacuerdo entre *católicos* y creyentes (*evangélicos*) se volvió entonces fundamental y se presentó como la primera amenaza para un poder que se apoyaba sobre la ortodoxia religiosa de la costumbre[7].

Los caciques "católicos", nuevos defensores de la tradición reaccionaron a este desafío con una satanización de los "evangélicos" (acusados de estar bajo la influencia

---

[6] García-Ruiz observa también que la religión protestante sustituye de alguna manera lo político cuando este espacio es prohibido: "Al no poder, en consecuencia, formalizar expresiones políticas sin que la represión destruya dirigentes y organizaciones, solo una alternativa les queda: apropiarse del terreno religioso, el cual por otra parte está presente con visibilidad propia en toda la dinámica nacional" (1992: 727).

[7] Notemos que Chamula no tenía el monopolio de la conversión religiosa. Entre 1970 y 1980 el número de creyentes se duplicó en Chiapas, en donde se contarían no menos de 110 congregaciones diferentes (Jiménez, 1988; Ruiz, 1994).

extranjera y de querer destruir la comunidad). Con la complicidad de las autoridades políticas regionales, es decir del PRI, procedieron al destierro de los heréticos. Más de la mitad de los habitantes de Chamula fueron por consiguiente expulsados en los años que siguieron y sus tierras, distribuidas entre las familias ligadas a las autoridades locales.

Subrayemos, para terminar, cómo este conflicto que se intentó presentar bajo una forma puramente religiosa fue en efecto instrumentalizado con fines económicos y políticos. Todo opositor al sistema reinante, fuera protestante o no, fue tratado como un disidente, y todo disidente era puesto, por las buenas o por la fuerza, dentro de la categoría de *evangélico* y en consecuencia, expulsado. Agregamos que, por el contrario, todo opositor a las autoridades consuetudinarias era fácilmente conducido a pensar su disidencia política en términos de oposición religiosa. Finalmente señalemos, para ser justos, que los caciques "católicos", ante la reacción negativa de la Iglesia a las expulsiones —esta era representada en la región por monseñor Samuel Ruiz, *el obispo rojo* de San Cristóbal—, adhirieron formalmente a la iglesia ortodoxa por intermedio de un cura que no era ni siquiera reconocido por su propia jerarquía (Tickell, 1991). Actualmente el problema de Chamula se encuentra en suspenso y los expulsados que han formado templos en la periferia de San Cristóbal y reclaman todavía, en ocasiones con violencia, el retorno a sus tierras, han recibido el apoyo del EZLN que ha incluido sus demandas en su plataforma reivindicativa (Anónimo, 1994)[8].

Etnicidad y protestantismo en Ecuador[9]

En las altas tierras del Ecuador, lugar donde se encuentra agrupado el grueso de la población indígena del país, el sistema dominante de la hacienda formaba tradicionalmente un sistema cerrado sobre el campesinado sometido a un cuasi vasallaje. La Iglesia católica, propietaria de grandes terrenos, constituía una pieza estratégica del dispositivo ideológico que permitía la reproducción de dicho orden social. Reinando sin competencia en la región y aliada natural de los hacendados, se le había otorgado por la Constitución de 1830 un poder de tutela sobre aquellos que eran definidos entonces como *la inocente, servil y miserable raza indígena* (Hurtado, 1973; citado por Muratorio, 1982: 508). Segura de su poder y de su derecho, tenía todos los medios para oponerse eficazmente a la entrada de las herejías extranjeras que hubieran podido amenazar su hegemonía. La Revolución liberal de 1895 permitió la llegada al país de los primeros misioneros protestantes, pero su efecto fue débil en una sierra eminentemente conservadora. Allí las primeras misiones protestantes fueron perseguidas y marginalizadas despiadadamente. La Iglesia que recibía los diezmos y hacía pagar

[8] Este artículo señala también que, según algunas ONG, el número de expulsados sería de 25.000 a 35.000 para una población total de cerca de 51.000 habitantes. Véase además Tejera (1991).

[9] Sobre el protestantismo en Ecuador puede consultarse Bebbington (1992), Klaiber (1992), Martin (1990), Muratorio (1980, 1981, 1982), Santana (1992a, 1992b), Stoll (1990) y Whitten (1981).

por los sacramentos mantuvo hasta principios de los años sesenta su rol central en la organización de las fiestas (culto a los santos), momentos privilegiados de la vida social y religiosa de las comunidades. Las fiestas que funcionaban como rituales de competición y de prestigio ocasionaron grandes gastos para los parroquianos, especialmente ligados a un fuerte consumo de alcohol.

La reforma agraria realizada en los años sesenta dio un golpe fatal a la santa alianza entre la Iglesia y la hacienda. El control de la mano de obra indígena ya no se podía ejercer bajo el sistema de peonaje (llamado locamente *huasipungo*), y la transferencia de una parte de las tierras, aunque modesta, dio un nuevo aliento a las *comunas* indígenas. La pequeña producción comercial se desarrolló en una región que vio crecer a su población rápidamente. El *boom* petrolero —Ecuador es un importante productor de oro negro— dio un golpe decisivo a la modernización del país. Paralelamente la Iglesia católica, bajo el impulso del Vaticano II y del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) (Medellín), hizo su propio *aggiornamento*. Una vez sin tierras y aunque todavía no era el momento de crear una *iglesia de los indígenas*, se trataba en adelante para su sector de izquierda de construir en el campo una Iglesia de los pobres, considerando a estos como una categoría genérica que incluía tanto a blancos como a indígenas. Era hora también de un cierto ecumenismo. Las murallas que protegían la hacienda quedaron en ruinas y las puertas que prohibían la entrada del protestantismo se entreabrieron. Los reductos protestantes que habían trabajado pacientemente hasta el momento aprovecharon esta apertura para precipitar su entrada. En una sociedad en movimiento su expansión fue rápida, de ahí en adelante, entre las poblaciones indígenas. La Iglesia católica que no parecía recoger los frutos que esperaba de su propia evolución, ante el *boom protestante*[10] y la creciente movilización indígena, se vio obligada a adelantarse en la definición de una nueva estrategia. Hay que decir que Ecuador a partir de los años setenta fue testigo de un *despertar indígena* sin precedentes en otros países (salvo en Colombia, con la diferencia de que se trata de un país en donde la población indígena es minoritaria). Este despertar, con base en las tierras bajas a partir de la creación de la Federación de los Centros Shuars (en 1964, con el impulso de los misioneros salesianos), produjo en la sierra el cuestionamiento de las formas organizativas de tipo sindical y *clasista* de las que se había dotado hasta el momento el mundo campesino.

Este despertar étnico se hizo más visible y desestabilizador debido a que la población de la sierra era mayoritariamente indígena y a que el Estado, contrariamente al caso de México, no disponía de una sólida tradición indigenista para permitirse canalizar eficazmente una reivindicación identitaria. En los años ochenta, el gobierno de Roldós renunció al discurso, hasta ese momento dominante, del mestizaje como única forma posible de integración y de modernización, para comprometerse con una nueva política que reconocía al indígena como miembro de una comunidad destinada a permanecer, y tomó acta de la existencia de un movimiento indígena, con el que

---

10 La expresión es de Stoll (1990: 272).

convendría en adelante negociar. Esto hizo del poder legítimo el fundamento de una estrategia colectiva que ha definido la etnicidad como el vector más eficaz para presentar sus nuevas aspiraciones. Pero si las reivindicaciones culturales (la educación bilingüe, por ejemplo) fueron reconocidas sin mayor dificultad, queda sin respuesta la carencia creciente de tierras para la población de la sierra. El levantamiento (sublevamiento) de 1990, gran movimiento que alcanzó todos los altos valles en una tentativa de obtener una segunda reforma agraria, fue a la vez una demostración de la fuerza adquirida por el movimiento indígena y de sus límites, claramente percibidos en los débiles resultados obtenidos en materia de tierras (Fassin, 1991; Martínez, 1992; Santana, 1992a). En 1994 otra gran movilización colectiva hizo fracasar el proyecto neoliberal del gobierno de Sixto Durán, quien deseaba poner fin a la reforma agraria y hacer entrar las tierras indígenas de las *comunas* en el mercado de bienes raíces (Lemoine, 1994).

La provincia del Chimborazo, lugar importante de las revueltas indígenas de los siglos XVIII y XIX, proporcionó un teatro particularmente animado que permitió observar la competencia entre la Iglesia católica y las sectas protestantes, en el contexto que acabamos de describir. Aquí, en el espacio de una generación, poblaciones enteras se hicieron protestantes. Algunos autores se han preguntado con algunos años de intervalo sobre la razón de ser de esta conversión masiva al protestantismo y a la etnicidad (Muratorio, 1980, 1981,1982; Santana, 1992a, 1992b; Stoll, 1990). La comunidad protestante de Cotla fue el lugar privilegiado para sus investigaciones.

Boom **protestante en el Chimborazo**[11]

B. Muratorio realizó sus primeros trabajos a finales de los años setenta, es decir, en una época en la que las reivindicaciones étnicas en los Andes estaban gestándose apenas. Ella caracteriza los elementos que permitieron el éxito del protestantismo evangélico en la región a partir de los años cincuenta: la promoción de un clero indígena, la apertura de las primeras escuelas bilingües (1957), un hospital accesible a los indígenas con médicos quichuaparlantes (1958), una radio en lengua nativa (1961), la promoción de la música local con ocasión de ceremonias, encuentros y congresos y, *last but not least,* la creación de la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH), poderosa organización emanada de la Gospel Missionary Union (GMU) que propuso una gran cantidad de servicios y aseguró la articulación política de las comunidades evangélicas con las autoridades públicas. Aquí se ve con claridad cómo la prédica religiosa no llegó sola sino que se acompañó con un conjunto de nuevos bienes estratégicos en pro de la modernización y de la integración de las comunidades[12]. Es visible también el rol central de la lengua en el éxito misionero. El quechua, anterior-

[11] Esta expresión también es tomada de Stoll (1990: 272).
[12] Stoll comenta este proceso de la siguiente manera: “Pero el paso más importante que aparentemente tomó el GMU fue llevar a los quichua a formar sus propias iglesias. Perdiendo las riendas en la mitad

mente instrumento de discriminación, se presentaba ahora con un carácter positivo de diferenciación étnica en el marco renovado de la modernidad. Su uso se encontraba asociado a la educación formal y a una formidable voluntad de aprender. En 1973 la traducción de la Biblia al quechua local fue un golpe maestro: no solamente la palabra se hizo oír, sino que la lectura de la Biblia se presentó como la demostración de que por el hecho de hablar quechua no se estaba excluido de la categoría de los letrados. En efecto, el protestantismo permitió la construcción de una nueva imagen positiva para sus fieles, aquella del indígena "civilizado" salido del embrutecimiento en el que permanecía a causa de su ignorancia, su alcoholismo y sus vicios: lo uno como lo otro, mantenidos por la Iglesia católica y apoyados por sus sectores conservadores. Esto se acompañó, como en el caso de México, de una nueva ética de vida dirigida al individuo y a su familia. El convertido debía ser buen padre y marido, trabajador, ahorrador, sobrio e instruido.

Cabe anotar que este mecanismo de transfiguración ética que fue parte de la conversión no se tradujo en el Chimborazo en la desaparición de las fronteras entre indígenas-creyentes y mestizos. Esta perdura o se renueva, y las relaciones intercomunitarias continúan siendo conflictivas. Debemos constatar obligadamente que el protestantismo no se convirtió en un vector de mestizaje que, según la idea defendida en esa época por el Gobierno ecuatoriano y la sociedad dominante, hubiera tenido como efecto la abolición de las fronteras étnicas y de clase. Agregamos que esta identidad común a los protestantes indígenas —doble identidad cuyos componentes parecen reforzarse mutuamente— perdura fuera del medio en donde tuvo origen. Esta se mantiene en la ciudad entre los migrantes llegados del Chimborazo (Muratorio, 1980) y permite el establecimiento de redes de solidaridad muy útiles entre *hermanos* —en la misma fe— tanto en la ciudad como en el campo. Esta solidaridad no constituye uno de los aspectos menos funcionales del protestantismo en una sociedad enfrentada a la movilidad y a la desafiliación comunitaria.

Sin embargo, según Muratorio (1982), nos encontramos en presencia de una situación marcada por la ambigüedad. La afirmación étnica, la representación de los intereses colectivos y las contradicciones que pueden existir con la sociedad dominante se presentan bajo los rasgos de una *experiencia religiosa compartida* en el marco de un protestantismo evangélico que tiene también como principio el aceptar como legítima la autoridad política (según la posición doctrinal que dice que toda autoridad viene de Dios). El protestantismo en el Chimborazo no amenazó profundamente el orden social y más bien canalizó las aspiraciones de cambio hacia reivindicaciones de acceso a bienes y servicios, una forma aceptable de modernidad para la sociedad dominante. Lo mismo pasó con las relaciones de trabajo, por cuanto los indígenas protestantes eran

de los sesenta, la misión permitió a estas iglesias nacientes estar tras el movimiento de independencia quichua. Al tiempo que fueron separándose de los latifundistas, abriéndose al desarrollo y buscando nuevas formas para organizarse, esta fue una nueva forma de organización en la cual ellos hablaban su propio lenguaje y discutían sus propios asuntos y donde podían permanecer fieles a su concepción de sí mismos, como un grupo oprimido pero adelante en el mundo" (1990: 275).

conocidos y apreciados en la región por su sentido de trabajo, por su disciplina y por su responsabilidad. A pesar de ello, y allí es donde reside la ambigüedad del fenómeno estudiado, Muratorio constata lo mismo que en Cotla: la adhesión al nuevo "credo" no es exclusiva dentro de la comunidad en donde existen diversas opciones. Reina de cierta manera un tipo de división del trabajo entre los jefes religiosos respetuosos por principio de la autoridad, y los jefes civiles, igualmente protestantes, pero obligados por sus funciones a adoptar una posición mucho más combativa y crítica que los aparta en la mayoría de los casos del rol de *buen indígena* en el que se los quisiera mantener. Entonces, ser creyente ya no es contradictorio con las reivindicaciones de tierras o con la denuncia de las múltiples formas de abuso a las que son sometidos los *comuneros*.

¿Cómo van a evolucionar y combinarse en la región la identidad religiosa con una afirmación étnica y una conciencia de clase? Se puede plantear la hipótesis —mientras Muratorio termina su investigación— de que la respuesta dependerá tanto de una dinámica interna —modificación de la base material, social y cultural del grupo en cuestión— como de las transformaciones que operan en la sociedad global: nueva política de la Iglesia católica, fortalecimiento del movimiento indígena cada vez mejor organizado y, hablando en términos de identidad, reformulación de la política indigenista del Estado ecuatoriano.

El Chimborazo revisitado

Diez años después de B. Muratorio, R. Santana retoma el caso de Cotla en un país marcado por la crisis económica y el fortalecimiento de las reivindicaciones étnicas. Las perspectivas abiertas por la modernización en curso no resisten la caída de los precios del petróleo y, progresivamente, el mundo indígena de la sierra es invadido por una efervescencia étnica que, a las buenas o a las malas, obliga a cambiar de posición a las instituciones que tradicionalmente manejaban el campesinado. La Iglesia católica, y sobre todo el sector ligado a la teología de la liberación con monseñor Proaño a la cabeza, elabora una nueva pastoral en la que el pobre cede el puesto al indígena como nuevo pueblo elegido que conviene reconocer en su diversidad cultural y ayudar. De otro lado, los sindicatos (como la FEI y Ecuarunari) pasan del campesino-proletario al indígena-comunitario para integrar en sus plataformas reivindicativas la ecuación identitaria. Por su parte, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) se convierte en la instancia articuladora entre las organizaciones indígenas (*grassroots movement*) de las tierras altas y aquellas de las tierras bajas[13].

En un contexto semejante, ¿qué pasa con la dinámica protestante? ¿La presencia de nuevos discursos y prácticas por parte de las organizaciones indígenas que ocupan ahora

[13] La Conaie, creada en 1984, agrupa dos estructuras regionales, Ecuarunari que representa los indígenas quechuas de la sierra, y la Confenaie que reúne a los grupos amazónicos situados al norte del río Pastaza.

la escena principal no iría a cautivar las esperanzas y los deseos de las masas indígenas y a responder a las necesidades que anteriormente podían orientar a los individuos hacia la conversión religiosa? La reivindicación identitaria que afronta la anomia y la crisis vivida por el campesinado andino, que trabaja por el refuerzo de la cohesión social, que promueve también la pertenencia a una identidad genérica supracomunitaria (de tipo quechua), ¿no propondría entonces la construcción de una *comunidad imaginada* (Anderson, 1983) —por lo demás bastante real— bien valorada por la comunidad de creyentes? En otros términos: ahora cuando un nuevo proyecto colectivo parece construirse y recibir la adhesión creciente de las poblaciones indígenas, ¿no asistiremos a una crisis, a un estancamiento o, por lo menos, a un desaceleramiento del fenómeno de conversión? Esto no parece ser así. De 1976 a 1986 el número de iglesias nativas se dobló con ventaja —pasó de 137 a 320 (Stoll, 1990)— e incluso puede hablarse de una casi desaparición de la Iglesia católica en Cotla. Agreguemos que la multiplicación de los templos estuvo acompañada por el fortalecimiento de sus actividades sociales y económicas. Así la AIECH, cuya sede se encuentra en Cotla, demuestra cada día que en un mundo presentado con frecuencia como extremadamente fraccionado y competitivo es posible una acción colectiva realizada por la influencia protestante evangélica (Sánchez-Parga, 1989).

La dinámica protestante analizada por B. Muratorio se confirma entonces. Santana (1992a, 1992b) está de acuerdo con esta última cuando plantea las razones de tal éxito: los pastores indígenas (mientras la Iglesia católica continúa retardando la indianización de su clero), la rehabilitación del quechua y una nueva ética de comportamiento. Este investigador insiste particularmente sobre el carácter *liberador* del protestantismo para sus fieles con respecto a una tradición arraigada en el sistema ruinoso de cargos y de fiestas católicas. Tradición esta señalada generalmente como típica de la cultura indígena y que puede proporcionar placer al turista, pero que sería vivida de ahí en adelante como un conjunto de presiones obsoletas en contradicción con la necesidad de mejorar sus condiciones de existencia y de participar en el mercado.

No obstante, en la época en que el movimiento identitario ocupa cada vez más espacio, y moviliza a las multitudes en una gran protesta colectiva, conviene distinguir tres situaciones: 1) el caso en el cual el protestantismo se enfrenta a comunidades todavía tradicionales y fuertemente cohesionadas alrededor de una identidad colectiva; 2) aquel en el que se implanta en una sociedad en movimiento, pero que dispone de un sólido elemento étnico; y 3) aquel en el que interviene en una sociedad en crisis. En el primer caso, nos dice Santana que toma el ejemplo de los zaraguro, la oferta protestante casi no encontrará compradores; mientras que en el segundo tendrá que realizar un cierto número de compromisos y aceptar las especificidades locales. Por su parte, en el último caso, en el que domina sin competencia, estará en capacidad de imponer su modelo único, de reorganizar la sociedad a su alrededor siguiendo un modelo uniforme. Como única fuerza capaz de atender "las necesidades espirituales y materiales de una población desorientada" el protestantismo trabajará a su manera y más que ningún otro en la (re)creación de una identidad común (Santana, 1992a: 45).

Cotla pertenecería al caso de un protestantismo de tipo hegemónico, en el cual la apropiación de la nueva religión y de su *ethos* sería total. ¿Cómo decir entonces que “los indígenas del Chimborazo participan en un proyecto externo a ellos mismos”, como se les ha reprochado en muchas ocasiones? Este proyecto, nos dice Santana, les pertenece profundamente a partir de entonces, y ellos lo consideran como su propia obra, como el espacio de todos sus esfuerzos. Y agrega: “Se puede deducir de todo esto que los indígenas evangelizados han alcanzado sin darse cuenta un nivel elevado de autogestión en sus asuntos religiosos, económicos, educativos y culturales” (Santana, 1992a: 142). Habría, entonces, una interiorización de las prácticas ligadas al protestantismo y una cierta forma de autogestión para las comunidades que no dejarían por ello de ser menos indígenas.

Pero si con Muratorio y Santana se ve claramente que una adhesión al protestantismo no significa mestizaje o desaparición de una frontera étnica, queda pendiente la cuestión de la *etnicidad* definida por Santana como la *reivindicación política de esta identidad*[14] y la de su compatibilidad a mediano y largo plazo con el protestantismo sectario. ¿Qué puede haber de común entre una lógica de afirmación identitaria asociada a los valores de solidaridad construidos sobre el modelo comunitario de tipo igualitario (valores con los cuales se identifica tanto la teología de la liberación) y las lógicas de acción promovidas por vía de una ideología religiosa que parece fiel al ideal tipo del protestantismo propuesto por Max Weber (1958): protección del individuo y elección personal, ascetismo en el trabajo y en el ahorro, acumulación productiva? En otros términos, ¿existe hoy en día para las poblaciones indígenas de la sierra ecuatoriana incompatibilidad de principio y de acción entre esas dos grandes doctrinas que los movilizan?

La respuesta supone una reevaluación del funcionamiento real de las sociedades indígenas y su vocación comunitaria (a lo cual se dedica Santana dispuesto a denunciar la verdadera mistificación que domina en la materia). Un error frecuente consistiría en creer que el mundo indígena es pura solidaridad y funciona sobre un modelo igualitario de reciprocidad[15] (o que la propiedad colectiva de las tierras significa la socialización del trabajo y de sus beneficios) cuando este es también fuertemente competitivo e individualista. Otro error, no menos frecuente, sería pensar que el protestantismo no se dirige sino a los individuos y que crea un *impasse* con los intereses colectivos de la comunidad, cuando en realidad se propone también trabajar

[14] “[...] la reinvindicación política de esta identidad*, la etnicidad,* nos sirve de guía. En nuestros textos entendemos la etnicidad como práctica político-ideológica en la cual acción política cotidiana y creación o adopción ideológica van a la par, asegurando así a la identidad indígena expresión, posibilidad de formulación y reformulación, dotación de nuevas significaciones y de nuevas coherencias. Esta simbiosis de acción y de desarrollo de la ideología se abren al mismo tiempo a la posibilidad de concebir la etnicidad como un valor de fuerza de alcance nacional” (Santana, 1992b: 2).

[15] Con frecuencia se confunde la igualdad de principios que reina en el seno de la comunidad indígena (igualdad que puede resumirse en la metáfora familiar de un *todos nosotros somos hermanos*) con un igualitarismo económico que desearía que todos los miembros de una misma comunidad dispusieran de

en la construcción de un grupo solidario entre los convertidos y cuando se manifiesta dispuesto a invertirse en el espacio público (mientras no sea objeto de discriminación y en tanto la libertad de conciencia sea respetada allí en donde este sea minoritario).

El éxito del protestantismo, subraya Santana, se debe en mucho a esa mezcla de individualismo y comunitarismo que se llevan bien con la dialéctica individuo-comunidad ya presente en el mundo indígena. Dicho éxito tiene que ver también con el hecho de presentarse en la región como un proyecto de desarrollo integral en el sentido de aportar a sus fieles una nueva ideología, nuevos modelos de comportamiento y nuevos recursos (educativos, financieros, relacionales, etc.) con lo que responde a la necesidad imperiosa de aumentar su producción y sus recursos, de abrirse al mundo exterior y al mercado.

Es cierto que al pasar de los años el protestantismo no es el único en comprometer con firmeza a sus fieles por el camino de la modernización y en ser ayudado por vía de ONG identificadas confesionalmente con este. Así, al lado de World Vision, agencia de desarrollo de origen norteamericano con influencia evangélica, que llegó a la región en los años setenta[16], encontraremos en otras ONG como la FEEP y CESA que trabajan también en favor del desarrollo rural y que son cercanas, respectivamente a la teología de la liberación y a la democracia cristiana. Pero no debemos confundir Iglesia y ONG. Sin embargo, es un hecho que entre la teología de la liberación y los evangélicos representados por la AIECH la posición de partida es notablemente diferente en cuanto a la concepción del desarrollo y a la estrategia a seguir en esta materia. Stoll (1990) y Santana (1992a) muestran claramente las reticencias de la Iglesia católica bajo la égida de monseñor Proaño a favorecer las iniciativas económicas que pudieran traducirse en un enriquecimiento personal y en una mayor diferenciación social dentro de la comunidad. Aquí la pobreza —aquella del pueblo de Dios— sigue siendo evangélica y santificada y el progreso material es ampliamente sospechoso, considerado entre otras cosas como elemento disociador de las comunidades y su identidad étnica, y potencialmente subversivo. El indígena rico no puede existir, y es mejor una comunidad pobre e igualitaria que una dividida y bajo la influencia extranjera. La prioridad está entonces menos en el desarrollo, tal como lo entienden los modernizadores, las agencias internacionales y los evangélicos, que en la afirmación de valores morales y éticos y en la *concientización*.

---

una misma riqueza. En realidad los lazos de solidaridad y de reciprocidad existen como contrapartida de las diferencias sociales y de ingresos que existen en el mundo indígena y no para anularlas.

16 World Vision, agencia ampliamente financiada por la Usaid, es la ONG de desarrollo más grande con proyectos en la región (con un presupuesto anual de cerca de un millón de dólares para Ecuador). Se presenta actualmente como una organización no confesional sin ligar su ayuda a alguna afiliación religiosa. Sin embargo, él recluta sus responsables de proyecto entre la élite protestante local, pasando por encima de los cabildos, es decir, de las autoridades locales, lo que por un lado la pone en rivalidad con la AIECH y por otro suscita críticas de parte del movimiento indígena. Para el análisis detallado véase (Stoll, 1990).

Así el Movimiento Indígena del Chimborazo (MICH), fundado en 1982, organización cercana a la Iglesia católica, comenzó la guerra contra el faccionalismo que arruinaría el espíritu comunitario y que sería alimentado por los evangélicos debido al dinero gastado sin criterios por agencias como la World Vision (de ahí en adelante ningún trabajo al servicio de la comunidad se realizará sin una financiación; cada cual quiere tener su propio proyecto y todo el mundo es competitivo). El MICH propone entonces un desarrollo endógeno, anticapitalista y comunitario, obtenido sobre la base de sus propias fuerzas y sin recurrir al financiamiento internacional. Es una posición evidentemente valerosa que rechaza el paternalismo bien presente en los programas de asistencia y que se legitima a partir de los múltiples casos de corrupción ligados al flujo de dinero y de programas, pero que es difícil de mantener cuando las comunidades están muy necesitadas y cuando se asiste actualmente en la región a una carrera por alcanzar proyectos financiados por las agencias internacionales. Entre la oferta de *concientización* y la oferta de recursos económicos la lucha es desigual. De ahí la denuncia reiterativa por parte de la Iglesia católica y sus aliados del efecto corruptor del dinero extranjero y la compra de conciencias a la que se dedican los evangélicos, gracias a sus medios financieros. Dicho esto, Stoll (1990) y Bebbington (1992) tienen razones para considerar que dicho antagonismo se alimenta sobre todo de una rivalidad en el control de las poblaciones locales. De hecho, frente a las demandas urgentes de la población, la Iglesia católica ha debido suavizar su posición y ocupa ahora un buen lugar en los espacios de desarrollo. Pero incontestablemente los evangélicos tienen un gran avance y se benefician de mejores recursos.

Queda por ver la cuestión del tipo de sociedad que esta modernización va a producir y la posibilidad de una diferenciación social que llegará a negar el igualitarismo y la identidad indígena (dos de las críticas principales a las que es sometida con frecuencia la acción de los protestantes, tanto de parte de la teología de la liberación como de las organizaciones indígenas). En lo que atañe a la vocación igualitarista, podemos preguntar si la leve diferenciación social que parece dominar dentro de la comunidad tradicional no es en parte un fantasma para quienes la defienden desde el exterior y, sobre todo, si no es producto de una nivelación por lo bajo, resultado de la explotación feroz a la cual había sido sometida hasta el momento. Es verdad que, en el marco de una economía de mercado, el ingreso orientado hacia el ahorro y la inversión productiva pueden originar la formación de una pequeña burguesía local (según el modelo de Otavalo)[17] compuesta de comerciantes, transportadores, artesanos-fabricantes, etc. No obstante, nada nos permite afirmar que esta última vaya a romper con su pertenencia comunitaria y su indianidad. Lo contrario se observaría más bien con el riesgo, bien real, de ver los mecanismos comunitarios capitalizados por aquellos que gracias a sus fortunas recientes formarían la nueva clase social dominante. Diferenciación social, entonces, legitimada y favorecida por el nuevo "credo", pero también dentro de un

[17] Los indígenas de Otavalo son conocidos en toda América por sus artesanías y por su comercio ambulante. A la cabeza de los talleres de producción se encuentran familias indígenas que actualmente poseen medios bastante considerables.

mundo que permanece indígena, y en el cual una evidente mejora de las condiciones materiales es importante para el conjunto de habitantes de Colta[18].

Diez años antes, Muratorio (1981) señalaba ya ese bienestar colectivo observable en la región que dejaba entender, sin embargo, que su contrapartida estaba en una sumisión o fidelidad de los "creyentes" respecto a la autoridad política. De esto serían testimonio las grandes conferencias que vendrían a substituir las viejas fiestas indígenas y que reunían a miles de convertidos:

> Sin embargo, la conferencia solo saca a los campesinos de situaciones sociales en donde son explotados como campesinos y como indígenas y, al convertir la solidaridad de clase en una experiencia religiosa, encubre la naturaleza opresiva del sistema mayor de relaciones sociales. En este sentido podemos decir que la función de la ideología está en resolver las contradicciones, excluyéndolas. (Muratorio, 1981: 528)

Santana prefiere ver en esas conferencias rituales de alianzas que tendrían por función mantener a distancia la autoridad política para conservar la autonomía relativa de la comunidad indígena. Podemos creer que con frecuencia en los casos y en las situaciones de autonomía hay una tendencia a la fidelidad. Sin embargo, hay que reconocer también que en el caso de una dinámica modernizadora (sobre todo la dinámica religiosa) directamente obstaculizada y amenazada por una decisión de las autoridades políticas, nada impediría a esas comunidades ganadas por el protestantismo participar, claro está, desde su propia base organizativa, es decir manteniendo su autonomía de acción, en grandes movimientos de protesta social explícitamente dirigidos contra las autoridades políticas. El ejemplo ha sido dado además, tanto durante el sublevamiento indígena de 1990 como en aquel de 1994, dos fechas muy importantes para el movimiento indígena ecuatoriano.

Bebbington (1992) tiene razón cuando señala aquello que reúne fundamentalmente a los evangélicos y a la teología de la liberación por encima de las oposiciones referidas a las diferencias doctrinales y a la rivalidad en el control de las poblaciones locales. Se trata de una ruptura común con el pasado y la necesidad de un cambio basado en una renovación moral y espiritual, la afirmación de la igualdad de principios y de derechos entre la población indígena y las demás, el reconocimiento de una especificidad cultural y la formación de nuevas élites dotadas de una capacidad de decisión dentro del marco comunitario[19]. Es cierto que, vista desde este ángulo, la oposición no estaría entre un protestantismo supuestamente propagador de una teología de la sumisión y las fuerzas civiles y religiosas cuyo trabajo es considerado en favor de la etnicidad, de la liberación de los cuerpos y las almas, sino entre los elementos conservadores que encontraremos en ambas partes —tanto en la Iglesia católica como entre

---

[18] La transformación del pueblo de Colta, su "modernización", es un hecho señalado por todos los observadores.

[19] "Mientras existen obvias diferencias significativas entre las ideologías de las dos iglesias, *es iluminador enfatizar importantes similitudes en su orientación.* Ambas instituciones se han identificado

los evangélicos (estos mismos asociados a los sectores más arcaicos de la sociedad ecuatoriana)— y aquello que pudiéramos llamar las *fuerzas de transformación*, rivales en sus proposiciones, que acompañan o preceden la movilización indígena y la marcan con su huella. En Ecuador, en el Chimborazo, la identidad indígena no parece desear su disolución en el protestantismo, y la etnicidad no es el privilegio de nadie.

Protestantismo en el Cauca indígena, Colombia

Entre todos los grandes países de América Latina, Colombia es incontestablemente el más católico, aquel donde la participación en una misma fe y en una misma Iglesia se presenta históricamente como un cimiento constitutivo de la identidad nacional para una población que es además mestiza en su mayoría. Un catolicismo de masa regido por una Iglesia y, lo que es una particularidad colombiana, verdaderamente nacional: solo un 17% de su clero sería de origen extranjero, contra el 49% en Brasil y el 68% en el Perú. Una Iglesia descrita también por numerosos observadores como Martin (1990) como "vigorosa, dogmática y triunfalista" y que, "dignataria de la hispanidad" (80), se constituyó bajo el modelo español. En fin, una Iglesia que ocupa un puesto institucional reconocido por el Estado ya que es una de las pocas en el mundo en haberse beneficiado de un concordato durante más de un siglo (desde 1887 hasta la Constitución de 1991).

Pero si el catolicismo en Colombia ha sido un elemento de cohesión nacional, sucede también que, más que en ninguna otra parte —exceptuando México—, el clericalismo ha sido un factor importante de división entre la sociedad. El peso de la Iglesia en la vida nacional y el hecho de que esta se haya puesto al servicio de un partido explican la importancia que ha revestido allí el anticlericalismo para una parte de la población. Del siglo XIX hasta los años sesenta con el pacto del Frente Nacional acordado entre las dos grandes fuerzas políticas que estructuran el juego político, puede decirse que el lugar que convenía dar a la Iglesia en la vida nacional alimentó en gran medida el combate encarnizado existente entre el Partido Liberal y el Partido Conservador. Así el anticlericalismo, uno de los elementos constitutivos de la ideología liberal, tuvo la manera de manifestarse activamente en bastantes ocasiones: cuando los liberales

---

conscientemente con los indígenas y en contra de la sociedad que los domina, y ambas se han esforzado por conseguir un alto nivel de participación indígena en la administración de la Iglesia y en sus proyectos de desarrollo social. De igual manera, tanto católicos como evangélicos han enfatizado que los indígenas son iguales al resto de los ecuatorianos, ante Dios y ante el Estado, y que en consecuencia deberían reclamar igualdad de derechos frente al Estado. En este sentido, ambos han contribuido a la tendencia de las organizaciones indígenas de mirar su papel primario en relación con el Estado, en negociar y demandar recursos del mismo. Finalmente, ambos han enfatizado en la importancia de que los indígenas mantengan y afirmen su diferencia cultural de la sociedad blanca-mestiza. La manera como las dos iglesias han perseguido y argumentado estos reclamos difiere [...]. Sin embargo, sugeriría que estas diferencias han disminuido a lo largo del tiempo" (Bebbington, 1992: 14; énfasis agregado).

accedieron al poder en 1850[20] y luego en 1930 con la victoria del presidente López Pumarejo. Pero esto llevó a una reacción violenta. Primero con el gobierno de Rafael Núñez, llamado de la Regeneración, que abrió un largo periodo de dominio conservador y que firmó el Concordato de 1887, lo que dio un gran poder a la Iglesia sobre el sistema educativo en las *tierras de misión* (que corresponden a las zonas de frontera y de colonización, que en esa época constituían más de la mitad del país)[21]. Luego, durante la época conocida bajo el nombre de la Violencia, guerra civil entre liberales y comunistas contra los conservadores, que comenzó luego de la muerte del caudillo liberal Gaitán y que causó estragos bajo la presidencia ultraconservadora de Laureano Gómez. En cada oportunidad la Iglesia católica ha aparecido decididamente del lado de los conservadores y ligada a sus excesos.

Notemos, sin embargo, que si en Colombia nos encontramos frente a una Iglesia ultramontana y claramente ligada a la oligarquía, esta no se muestra inactiva en el plano social. Para no permitir el monopolio de los liberales (ni de los comunistas) sobre la organización obrera y campesina, la Iglesia se lanzó tempranamente a la acción sindical. En 1932 creó la Juventud Obrera Campesina (JOC), y en 1940 jugó un papel decisivo en la organización de la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC, central sindical ligada al Partido Conservador) así como en la creación de una federación campesina, la Federación Agraría Nacional (Fanal). También fue un miembro de la Iglesia, monseñor José Joaquín Salcedo, quien en 1948 creó la organización Acción Cultural Popular (ACPO) y una emisora radial, Radio Sutatenza; estas entidades tuvieron una gran influencia en el campo colombiano. Finalmente, no fue por azar que en 1968, luego del Vaticano II, el Celam celebrara su primer congreso en Medellín, Colombia. Actualmente, en una sociedad que se ha transformado profundamente, que se ha modernizado y "secularizado" y cuando la rivalidad entre los partidos Liberal y Conservador no ha cesado, pero se ha pacificado y ha perdido progresivamente su contenido doctrinal a partir del Frente Nacional, la Iglesia católica colombiana ya no es un punto de discordia en la vida política[22]. Atravesada por diferentes corrientes que le permiten presentarse en múltiples frentes en un país sometido a violentas contradicciones sociales y donde el Estado se caracteriza por su debilidad crónica, la Iglesia se mantiene como una institución que ocupa un rol considerable.

Pero esta no es la única iglesia, y en la actualidad Colombia no está a salvo de la rápida expansión de las sectas fundamentalistas. Puede entenderse entonces por qué en Colombia la llegada del protestantismo no se hizo por la puerta grande y que tuviera

---

[20] El presidente José Hilario López (1849-1853) procedió a la separación de la Iglesia y el Estado, a la expulsión de los jesuitas, al fin del patronato de la Iglesia y a la libertad de cultos.

[21] Dentro de los *territorios nacionales*, constituidos por la mayor parte de las regiones de colonización, la Iglesia dispuso de prerrogativas particulares, como el control de la educación. Este Concordato fue renegociado en 1974 —la educación fue entonces objeto de un contrato con la Iglesia— y luego abolido por la Constitución de 1991.

[22] Fue solo hasta la Constitución de 1991 que se reanimó un debate nacional sobre cuestiones como el divorcio, el aborto, el concordato, o sobre el hecho de saber si conviene o no citar a Dios en el preámbulo de la Constitución.

algunas dificultades. En 1856 se instaló el primer pastor evangélico y tras sus pasos, poco a poco, fueron fundadas sociedades bíblicas e iglesias en diversas regiones del país[23]. En 1857 se imprimió la primera Biblia colombiana (esta fue quemada públicamente al año siguiente en la plaza central de Bogotá). En 1923, con la llegada de la Alianza Cristiana Misionera proveniente del Ecuador que trabajó esencialmente al suroeste del país (con sede en Cali, y que realizó sus primeras misiones en el Cauca), la progresión del protestantismo se aceleró. Pero la Alianza, que reúne varias iglesias en su seno, no es la única organización, y en otros lugares se estructuraron más grupos, que abrieron colegios y escuelas, crearon sociedades de beneficencia, etc. Más o menos tolerado en tanto que ultraminoritario, el protestantismo ha sido también objeto de persecuciones por motivos religiosos o políticos: es un hecho corriente entre los conservadores el confundir a heréticos y a comunistas en un solo repudio. Durante la Violencia cerca de 227 escuelas y unas 60 iglesias fueron destruidas, sin contar el número de protestantes muertos (Martin, 1990)[24]. Cabe señalar que durante todo este periodo, y hoy todavía, el protestantismo halló apoyo para sus fieles en el Partido Liberal. Los liberales encontraron en esta heterodoxia religiosa bajo la influencia norteamericana una fuerza moderna, "liberal", que venía a mermar el monopolio ejercido en el país por la Iglesia católica. Fue en 1962, bajo la presidencia liberal de Lleras Camargo, que el ILV entró al país (el presidente colombiano siguió el ejemplo dado por sus ilustres colegas como Cárdenas, Estenssoro o Kubitshek) (Stoll, 1981).

Más tarde, en 1976, cuando la polémica sobre la verdadera naturaleza de los lingüistas del ILV y la conveniencia de su presencia en el país generó un escándalo —el ILV no admitió su finalidad proselitista y fue atacado por la Iglesia católica, la izquierda, los antropólogos y las organizaciones indígenas que exigieron su salida—, el protestantismo no dejó de tener el apoyo de dignatarios liberales, empezando por el ministro de Educación Nacional, H. Durán Dussán[25]. Cabe anotar que el ILV contó durante años con el acuerdo benévolo de un Departamento de Asuntos Indígenas, deseoso de no dejar a las poblaciones indígenas en las manos de los únicos responsables católicos, e interesado también en llevar a cabo un trabajo de investigación lingüístico sobre las múltiples lenguas amerindias practicadas en el país (lo que ni la Iglesia ni la universidad colombiana juzgaban conveniente realizar) (Stoll, 1981).

---

[23] Se puede consultar la obra apologética —su portada anuncia: *Cien años de triunfos al fragor de la tormenta*— pero bien documentada de F. Ordóñez (s. f.), profesor del Instituto Bíblico Bethel, publicado por la Alianza Cristiana y Misionera de Cali, con ocasión del centenario de la llegada del primer pastor evangélico.

[24] Véase también la descripción de los abusos cometidos contra los protestantes escrita por Ordóñez (s. f.).

[25] "Permítame expresarle en mi carácter de ministro de la Educación Nacional y como simple ciudadano, mi gratitud y mi admiración por la obra que el Instituto Lingüístico de Verano desarrolla en Loma Linda, a orillas de nuestro río Ariari", extracto de la carta pública de apoyo enviada por H. Durán Dussán a W. Cameron Townsend el 18 de febrero de 1976 y publicada a su pedido por el diario *El Tiempo* el 20 de febrero de 1976.

Al lado del ILV que focalizó la atención del público y extendió su actividad a todas las zonas indígenas de Colombia, llegaron a implantarse por esa misma época algunos nuevos cultos (como Alpha y Omega, los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, etc.) cuyo trabajo proselitista por ser más discreto no fue menos eficiente[26]. Paralelamente, las iglesias evangélicas y pentecostales continuaron su expansión y ya en los años setenta y ochenta no quedaba una región del país a la cual no hubieran llegado. Se puede constatar entonces cómo las diferentes iglesias aseguraron la penetración de la población urbana, campesina y de las comunidades indígenas. Es útil subrayar que el trabajo realizado por los misioneros no-católicos en el seno de estas últimas había comenzado en algunas regiones antes de la llegada del ILV —es el caso del Cauca indígena que vamos a analizar[27]— y de qué manera el pentecostalismo, gracias a su dimensión mesiánica y milagrosa, pudo prosperar entre ciertos grupos.

Sea como fuere, en esa patria del catolicismo romano y apostólico actualmente se pueden contar más de un millón de fieles citadinos, rurales e indígenas practicantes de cultos no católicos (Pereira, 1994)[28]. La Iglesia católica ha perdido entonces el monopolio religioso. ¿Por qué las heterodoxias religiosas han podido desarrollarse así? ¿Cómo, en particular, explicar su presencia en un mundo indígena, que por voluntad del Concordato tendría que, más que cualquier otro, haber quedado como una reserva de la Iglesia católica, de sus escuelas y de sus misiones? ¿Cómo la adhesión al protestantismo sectario pudo coexistir con el desarrollo progresivo, a partir de los años setenta, de un movimiento indígena ligado a una reivindicación cultural? ¿Se puede a la vez recuperar o defender su cultura, tal como está consignado en las páginas de la prensa indígena? ¿Se puede reclamar en nombre de su identidad el reconocimiento de territorios y de una autonomía? ¿Es posible lanzarse, si se hace necesario, a la acción subversiva de recuperación de tierras y al mismo tiempo participar en nuevos

---

[26] La señal de alarma fue dada por María Mercedes Carranza, un año después de la campaña contra el ILV, en un artículo de *Nueva Frontera* publicado bajo un título evocador, “La roya [enfermedad que afecta el café] no es el enemigo, son... las misiones religiosas extranjeras” y que tenía como subtítulo: “El país ignora que en el territorio nacional operan más de 100 misiones religiosas extranjeras: ¿qué hacen?, ¿quién los controla?, ¿en qué zonas se ubican?: nadie lo sabe”. Este artículo es un testimonio del desconocimiento que reinaba entonces sobre la expansión de las sectas.

[27] En 1935 la Misión Indígena de Suramérica comenzó un trabajo proselitista y lingüístico en La Guajira colombiana (Ordóñez, s. f.: 258-263). Por su parte, en los años cuarenta, Sophia Muller, misionera evangélica, predicó con gran éxito entre las poblaciones tucano del Vaupés.

[28] Este autor concluye que “la religión católica ha dejado de ser la única instancia explicativa del mundo en Colombia [...] la década de los sesenta expresa una coyuntura en la que, por efecto de los procesos de modernización de diferentes instituciones sociales, se desestructura gran parte del modelo tradicional a través del cual operaba la sociedad colombiana. En consecuencia se genera una crisis global que afecta la cotidianidad de los diferentes grupos sociales; esta crisis se expresa en el campo simbólico religioso, en un proceso de resignificación de los diferentes elementos y funciones que en la sociedad cumple un sistema religioso”. En algunos sectores —clases medias y altas— hay un proceso de secularización y las relaciones hombre-naturaleza no son ya interpretadas según los códigos religiosos, pero en la mayoría de sectores populares la interpretación de la realidad quedaría mediatizada por elementos religiosos. Se observó, entonces, un proceso de transformación de las representaciones sociorreligiosas antes dominadas por el catolicismo.

cultos de origen anglosajón, cultos en principio poco favorables al mantenimiento de la tradición y a la protesta política?

Un protestantismo indígena en el país de los paeces y los guambianos

Al suroeste de Colombia, en el departamento del Cauca, el protestantismo indígena fue el objeto de una investigación por parte de Joanne Rappaport en los años setenta y principios de los ochenta (Rappaport, 1984). El Cauca es conocido por ser la sede de un fuerte movimiento indígena sobre el cual hemos tenido la ocasión de trabajar durante algunos años (Gros, 1991c, 1993a, 1995)[29]. El interés por esta región nos permite comprobar de nuevo un cierto número de hipótesis sobre la penetración del protestantismo en el seno de las comunidades indígenas, comenzando por aquella que desearía que, allí donde existe el protestantismo, un movimiento social de naturaleza contestataria y de fuerte contenido identitario tuviera las mayores dificultades para construirse.

Las tierras altas del departamento del Cauca están pobladas por los indígenas paeces y guambianos, que constituyen la minoría indígena-campesina más fuerte del país (cerca de 120.000 personas). Se trata de una población con un pasado beligerante que conoce desde la época colonial la institución del *resguardo*[30]. Desde finales de los sesenta, cuando se terminó la presidencia liberal de Lleras Restrepo, la situación de dicha población no ha dejado de deteriorarse. Numerosos resguardos han sido disueltos o están a punto de serlo, en otros el *cabildo* ya no funciona o se encuentra bajo el estrecho control del poder blanco local. La falta de tierras alcanza proporciones extremas en algunos casos y tiende a agravarse a causa del crecimiento demográfico. Nadie parece tener la capacidad de oponerse a la expoliación y a la entrada de los colonos. La reforma agraria defendida por el presidente Lleras Restrepo a escala nacional no tuvo allí ningún efecto, fuera de aquel negativo que fue producido por las expulsiones de *peones* indígenas por parte de los propietarios de las haciendas temerosos ante una posible reforma. Sobre la vertiente occidental de la cordillera Central, la práctica del *terraje* —versión local de la servidumbre— es todavía frecuente. En el corazón del macizo, en la región de Tierradentro, centro paez de difícil acceso bajo el control directo de una prefectura apostólica, la economía se encuentra en su nivel más bajo. Por todas partes la desnutrición hace estragos. Los índices de mortalidad infantil y de analfabetismo se encuentran entre los más elevados del país. Y Popayán, capital departamental con un pasado aristocrático que construyó su fortuna con la explotación del oro y luego con el control cada vez mayor de los territorios indígenas, domina sin competidores y sin misericordia sobre la infortunada región.

---

29 Véase el primer capítulo del presente libro que describe el itinerario intelectual seguido por el autor.

30 *Resguardo:* tierra cuya posesión colectiva es reconocida a una comunidad o *parcialidad*. La tierra del resguardo es inalienable. Es gobernado por un *cabildo* elegido que controla la asignación y ejerce una función de justicia menor.

En 1971 nació el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la primera organización creada en el país con ese carácter. Con un éxito creciente, el CRIC reunió a las comunidades alrededor de un programa, cuyos principales objetivos fueron las reivindicaciones alimentadas ya desde principios de siglo por la revuelta indígena de Quintín Lame. Propuso la recuperación de las tierras y la reconstrucción de los resguardos, el fin del trabajo gratuito o terraje, la defensa de la cultura indígena y la puesta en marcha de un programa de educación bilingüe, la creación de cooperativas, y la promoción de programas de salud y de desarrollo. Se trata de un programa a la vez contestatario —la reconquista de las tierras indígenas debe significar un golpe fatal para los intereses de los *landlords* locales— y modernizador —se necesita que el progreso entre en la región—. También se inscribía claramente, en el caso de los promotores del movimiento, en un proyecto político de "izquierda": se buscaba, manteniendo la autonomía del movimiento, de construir una alianza con el conjunto de las fuerzas populares del país en aras de trabajar por un cambio político global. El programa suponía finalmente lograr el reconocimiento efectivo de la especificidad indígena de la población.

A finales de los setenta, el movimiento se dividió con la entrada de la comunidad guambiana y de algunos otros resguardos paeces en el Movimiento de las Autoridades Indígenas en Marcha, movimiento que desembocó en la creación de las Autoridades Regionales de Suroccidente (AISO), una nueva organización que trabaja esencialmente entre las comunidades del suroeste colombiano. La AISO[31] se distingue del CRIC —y más tarde de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), creada en 1982— por la importancia dada a una reivindicación propiamente étnica fundada en una tradición fuente de un derecho autónomo: el Derecho Mayor (Findji 1992: 112-113). Esta organización criticó vivamente el carácter vertical y burocrático prevaleciente en el modelo del CRIC y propuso asociar en una estructura laxa y horizontal a las autoridades indígenas que disponían de una legitimidad y de un poder incontestables originados en la tradición comunitaria —aquello que Rappaport (1990: 129) denomina un *cacique reborn*—. La AISO se distinguía también por un proyecto político que podría calificarse de *autocentrado*; en el sentido en que no pretendía traspasar los intereses de la comunidad indígena. Se debe anotar que la ruptura con el CRIC —organización controlada por los paeces— y la participación en el Movimiento de las Autoridades Indígenas en Marcha coincide de manera muy estrecha con la entrada tardía pero determinada de los guambianos en el movimiento de recuperación de tierras.

En los trabajos anteriores, dedicados a los diez primeros años del CRIC, he procurado despejar algunas características propias de este singular movimiento señalando cómo el llamado a la cultura, al pasado y a la tradición se articulaba con una fuerte dimensión modernizante e integradora, cómo este movimiento estaba a su vez dotado de un fuerte valor expresivo y de una real capacidad instrumental y cómo finalmente

[31] La AISO se transformará en el momento de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, al presentar candidatos indígenas a las elecciones.

su dimensión autogestionaria pasaba también por un llamado constante al Estado. Además, he defendido la hipótesis de que la afirmación identitaria atravesaba sus diferentes contradicciones y era en muchos casos también lo que estaba en juego. Sea como fuere, y es lo que retendremos aquí, en el Cauca tenemos la presencia de un movimiento social que, por encima de sus divisiones y de su diversidad[32], reivindica una autonomía y se opone frontalmente a los intereses y a la dominación de una oligarquía regional. Este movimiento ha dado pruebas de una constancia singular, y puede hoy decirse, después de un cuarto de siglo de una historia agitada, que ha podido cumplir la mayor parte de su programa inicial tanto por los paeces como por los guambianos, a pesar de una fuerte represión. Este programa consistía en el fin del trabajo gratuito, en la recuperación de la parte más grande de las tierras comunitarias acaparadas por la oligarquía local, en la reconstrucción de los cabildos con sus autoridades indígenas, en la puesta en marcha de escuelas bilingües y en la creación de cooperativas. De hecho, veinticinco años después de la creación del primer Consejo Regional Indígena del país, el departamento del Cauca ya no es el mismo y dispone ahora de alcaldes indígenas elegidos, de representantes paeces o guambianos en la asamblea departamental y en el Senado. ¡Una revolución!

Lo que se conoce menos es la presencia relativamente antigua del protestantismo en esta región y su desarrollo contemporáneo con el movimiento de recuperación de tierras. Todo comienza en 1929 con el trabajo realizado por misioneros extranjeros de la Alianza Cristiana Misionera (Ordóñez, s. f.: 194-197)[33], trabajo que se enfrentó a una resistencia encarnizada por parte del clero católico y que logró solo quince años después la fundación de iglesias locales dotadas de pastores indígenas. Vino luego la época turbulenta de la Violencia cuando fueron incendiados numerosos templos y hubo ejecuciones de protestantes. En 1954, cuando la tormenta parecía calmarse, sucedió la primera apertura de una escuela protestante en Guambia. Esta tuvo a su cabeza a una mujer indígena, lo cual es totalmente inédito. En 1970, un año antes del nacimiento del CRIC, el ILV inició su trabajo lingüístico y misionero entre los guambianos —estableció su sede cerca de Silvia sobre un terreno propiedad de los evangélicos— y entre los paeces. Rápidamente obtuvo un gran éxito. A principios de los ochenta, en esta región que era todavía tierra de misión para la Iglesia católica, pueblos y comunidades enteras eran creyentes o, en menor medida, pentecostales. Por esta época y según el ILV (Rappaport, 1984), el Cauca indígena no contaba con menos de doscientos templos y cerca de veintidós mil fieles paeces y alrededor de doscientos a trecientos guambianos, es decir, el 20% de la población indígena global[34].

---

[32] Pensamos en efecto que es conveniente no confundir un proceso de movilización social —aquel que anima las diferentes comunidades indígenas de la región— con la expresión organizada de la que puede dotarse o que llega a representarla.

[33] No disponemos desgraciadamente de datos comparables sobre la historia del pentecostalismo en la región.

[34] Rappaport considera que estos datos de fuentes protestantes estarían probablemente sobrevalorados.

Una doble interrogación

La presencia concomitante de dos movilizaciones sociales[35] aparentemente tan alejadas como pueden estarlo un fenómeno de conversión religiosa y un movimiento social de recuperación de tierras ligado a una afirmación identitaria nos conduce a formular una doble interrogación: 1) ¿Por qué el protestantismo conoce aquí un desarrollo tan rápido y cuáles son las razones de su éxito? 2) ¿Qué pasa con el movimiento social y con su expresión organizada: oposición y confrontación, indiferencia y participación?

Nos limitamos aquí a presentar un cierto número de argumentos, cada uno de los cuales merecería comentarios más extensos. La hipótesis que defendemos —con J. Rappaport— es que, en una situación de crisis aguda de la sociedad tradicional, el éxito del fundamentalismo protestante se debe tanto a los elementos negativos propios de la Iglesia católica y de la acción del Estado en la región como a los elementos positivos propios de lo que se pudiera llamar el *modelo protestante*. Veamos entonces en una presentación en blanco y negro cuál era, frente a las poblaciones indígenas, la posición de la Iglesia católica, del Estado y de las sectas protestantes cuando, en 1971, comenzó el movimiento de recuperación de tierras.

Un catolicismo blanco y conservador

Cuando el ILV apareció en la región, la Iglesia católica tenía todavía en Colombia el poder considerable que hemos señalado. Pero este poderío contrastaba fuertemente con la debilidad de su presencia en las comunidades indígenas de la región y con la extrema modestia de medios a su disposición: con excepción del caso de Tierradentro, sede de la prefectura apostólica, pocas o ninguna escuela (cuando esta todavía mantenía el control de la educación), una muy débil presencia pastoral, ningún programa de acción social, etc. A ello se agrega, en la misma época, un conjunto de elementos que vamos a enumerar:

1. La Iglesia católica, que dispone desde 1905 de una misión permanente en Tierradentro —establecida bajo la égida de misioneros lazaristas franceses (González, s. f.)[36]—, quedó esencialmente en manos “blancas”. En el momento del inicio del movimiento indígena solo dos curas de origen español eran conocidos. Uno trabajaba para la prefectura apostólica y no hablaba otra lengua distinta del español[37]. El otro, adepto de la teología de la liberación, llegó a ser el promotor de las escuelas bilingües del CRIC[38].

[35] Empleo el concepto de movilización social tal como lo utiliza Germani (1960).

[36] Para la historia de la implantación católica consultar el testimonio particularmente interesante de David González (s. f.), misionero en la región en los años treinta y en la época de la Violencia.

[37] Información personal de J. Rappaport.

[38] Se trata del padre Ulcué, ordenado en 1973 y asesinado en 1981, quien fue reivindicado durante mucho

2. La Iglesia católica era un gran propietaria de tierras que utilizaba a veces el trabajo gratuito[39] y sus haciendas fueron construidas en detrimento de las tierras comunitarias. Cuando el movimiento comenzó, esta siguió siendo favorable a la disolución de los resguardos indígenas, idea dominante de la época[40]. Cabe anotar que en 1972 una de las primeras invasiones-recuperaciones llevadas a cabo por los indígenas paeces se hizo contra la hacienda Cobaló, municipio de Coconuco, cuyas tierras pertenecían al arzobispado de Popayán[41].

3. La Iglesia católica fuertemente ligada al Partido Conservador ha dejado en la región el recuerdo de su actitud partidaria en el momento de las guerras civiles y en la época de la Violencia. En los años treinta, asoció a los protestantes con la agitación de los "comunistas" que trabajaban en el establecimiento de las ligas campesinas entre los paeces e intentó oponerse a esta subversión. En 1945, bajo el gobierno liberal de López, fue denunciada ante la justicia por haber extendido sus propiedades en detrimento de las tierras de resguardo y una de sus misiones fue objeto de una demanda de expulsión e incendiada (la Iglesia vio allí la mano de un cierto número de responsables de cabildos bajo la influencia comunista)[42].

---

tiempo por el movimiento indígena como el único cura indígena del país y quien tuvo numerosas dificultades con su jerarquía.

39 Sobre este tema ver el libro de denuncia de Víctor Daniel Bonilla (1968) que apareció en la misma época y que toma como caso la vecina región del Putumayo.

40 Así González (s. f: 123, 293) se muestra ya como un defensor convencido de la parcelización de los resguardos, único medio, según él, de devolverle su orgullo al indígena, de hacerlo propietario, de darle el sentido del trabajo, de frenar el robo a través del desarrollo del sentimiento de propiedad, de asegurar la modernización de la región: "El Gobierno colonial dio la Ley de Resguardos Indígenas. El motivo fue laudable: defender [a] los pobres indios de la insaciable codicia de la raza blanca. Más, se dejó a los indios a su propia incitativa, y el resultado fue poner al margen de la civilización grandes masas humanas e inmensos lotes de tierra nacional" (González, s. f: 123).

41 Sobre esto Findji dice: "La Iglesia de Popayán estaba estrechamente ligada a la tradición colonial continuada por los terratenientes. La recuperación de Cobaló, en el resguardo de Coconuco, marcó el umbral de las rupturas. En Tierradentro, avanzaba en la década de los años setenta la implantación de la prefectura apostólica, confiada a los vicentinos a principios de siglo para castellanizar a los paez y convencerlos que sus resguardos eran baldíos. Si se añade el papel que jugó durante la Violencia, se entiende cómo el pasarse a la religión evangélica podía corresponder para muchos paez a una rebeldía, a una forma de liberarse. De ahí el carácter muchas veces transitorio de esas afiliaciones y desafiliaciones" (1993: 62).

42 González, que relata el suceso y atribuye su paternidad a los comunistas, nos da las razones de esta sublevación tal como figuran en el memorial enviado en 1945 al presidente López por 54 indígenas —entre ellos algunos responsables de cabildos— para pedir la expulsión de un sacerdote misionero. Aquel habría declarado: "A estos indios no se les debe enseñar a leer ni a escribir, sino a rezar para que no sean pícaros y bribones". Esto provocó el comentario siguiente por parte de los firmantes: "Según las palabras, el Padre da a entender que si todos los indios aprendimos a leer, escribir y contar, nos defenderíamos a sí mismos, nuestros derechos y nuestros intereses comunales, haciéndoles difícil para ellos los blancos el sistema y robarnos todo lo que tenemos, como lo hacen ahora a rienda suelta, porque realmente vivimos en plena oscuridad e ignorancia" (González, s. f.: 302). Luego de este memorial, llegó una comisión de investigación (30 de mayo de 1945). D. González (s. f.) transcribe literalmente los resultados y nos proporciona un extracto que nos parece refleja el espíritu de la época: "Pregunta: ¿puede Ud. referirme algunos detalles de su vida en Tierradentro? Respuesta: El misionero habló de sus esfuerzos para que los indios aprendieran a hablar el castellano, de su lucha para hacerles amar la

Más adelante, durante la Violencia, la Iglesia apoyó la revancha de las fuerzas conservadoras. La Iglesia fue entonces percibida como una fuerza implicada en la violencia política y de esta manera se alejó de una parte de la población indígena.

4. La Iglesia desarrolló muy poco la educación —la mayoría de la población en 1970 era analfabeta—, rechazó la enseñanza bilingüe y recurrió al español para los oficios religiosos (mientras tanto, la demanda educativa y la reivindicación lingüística llegaron a convertirse en un componente significativo del movimiento indígena[43]).

5. La Iglesia manifestó una gran desconfianza con respecto a toda forma de mesianismo indígena (particularmente presente entre los paeces como veremos) y rechazó las expresiones del sincretismo religioso propias del catolicismo *folk*.

6. La Iglesia no propuso casi ningún servicio que pudiera responder a las necesidades de desarrollo económico de los comuneros indígenas (creación de cooperativas, crédito, asistencia técnica, salud, etc.). Es cierto que Fanal y ACPO (sobre todo por vía de Radio Sutatenza) formaron líderes —algunos eran parte del movimiento indígena—, pero esta acción social fue muy prudente y permaneció limitada. El Arzobispado de Popayán y la prefectura apostólica de Tierradentro tenían pocos medios y se encontraban en manos evidentemente conservadoras.

Por todas estas razones, la Iglesia católica fue percibida en esa época como una institución externa al mundo indígena y claramente ligada a la reproducción del orden social tradicional, aquel en el que se ejercía la dominación de la oligarquía terrateniente. Esta tuvo su parte de responsabilidad en la Violencia. Además, tanto por el origen de su clero como por su práctica, respondió mal a las expectativas religiosas y a las necesidades de las poblaciones indígenas del Cauca.

Un Estado desfalleciente

Observemos ahora el Estado y sus carencias. Hemos señalado que el Cauca indígena es una de la regiones más pobres del país y que ocupa el último lugar según los indicadores sociales de desarrollo. Antes de que la emergencia del movimiento social lo obligara a intervenir, el poder público se desinteresaba totalmente y dejaba a la región bajo el control exclusivo de la oligarquía local y de la Iglesia. Allí no había reforma

---

agricultura, la ganadería, de la convicción a que ha llegado de que los indios son reacios, invencibles, de que solo una mestización, la parcelación de la tierra, y las vías de comunicación podrán hacer valer la tierra de los paez [...]" (310). Algunos días más tarde, los "comunistas" incendian los edificios de la misión y de la escuela.

[43] Particularmente ilustrativas de este punto de vista son las razones del conflicto de 1945 que desembocaron en el incendio de la misión del resguardo de Huila y la manera como esto es relatado por D. González. Véase nota anterior.

agraria, ni crédito, ni asistencia técnica y ninguno o muy pocos servicios tales como escuelas, dispensarios médicos, infraestructuras, etc.

La población indígena que necesitaba tierras y enfrentaba una aguda crisis en su orden comunitario, y que quería mejorar su suerte, no podía contar con la acción del Estado y la Iglesia, ligada a los intereses conservadores, debía buscar salidas en otra parte. ¿Dónde encontrar ayuda, nuevos modelos, nuevas prácticas y nuevos discursos que le permitieran asegurar su sobrevivencia, luchar contra la anomia y acceder a la modernidad?

La ocupación de un espacio vacante

Entre las razones positivas que permiten ahora comprender la atracción del protestantismo, encontramos elementos que ya se han puesto en evidencia en otros lugares. Estos son:

1. La existencia de una fuerte religiosidad entre las poblaciones paez y guambiana, sentimiento comprobado por numerosos observadores[44]. Esta relación religiosa con el mundo, con la naturaleza y con las fuerzas sobrenaturales, esta *Weltanschauung* indígena alcanzó, en una situación de crisis en el orden tradicional, nuevas vías para canalizarse y expresarse. Ahora bien, el protestantismo evangélico y pentecostal ofrecía un mensaje religioso, coherente y profético. J. Rappaport (1984) nota la presencia en la región de numerosos indígenas místicos y mesías que recorrían los campos. Los *siervos de Dios*, los *visioniarios* y los *profetas* eran respetados allí. Además, se esperaba mucho de su capacidad como curanderos. Nos dice también que el mesianismo indígena parecía llevarse bien con el milenarismo pentecostal; nos habla de su gusto por la profecía, su llamado a las situaciones de trance, su aceptación de todas las demostraciones emocionales, su taumaturgia[45]. Podría entonces existir un pentecostalismo paez o guambiano tal como existe un pentocostismo toba, teniendo en cuenta el estudio clásico que de este hizo Miller (1979).

2. Las sectas protestantes tuvieron a su llegada el gran mérito de no estar ligadas a los "blancos" locales, a las familias patricias de Popayán ni a la oligarquía. Estas

---

[44] Encuesta personal realizada sobre el clero católico y protestante de la región y que confirma lo que dice Joanne Rappaport (1984) al respecto.

[45] La idea de un mesianismo religioso indígena que se reactualiza en el pentecostalismo es comparada por P. Moreno: "En Colombia, Pablo Moreno, historiador protestante, explica que el arraigo del pentecostalismo en la cultura paez tiene sus orígenes en el mesianismo de Juan Tama y Quintín Lame. Este mesianismo articulado con el milenarismo propio de las iglesias pentecostales hace posible la aceptación de estas doctrinas en la cultura paez" (1994: 122). Juan Tama Estrella fue un héroe legendario que obtuvo de la corona española el reconocimiento de territorios indígenas en el Cauca. Por su parte, Quintín Lame fue un indígena paez que organizó una sublevación indígena a principios del siglo en el Cauca orientada hacia la reconstrucción de los resguardos.

no se encontraban directamente comprometidas en el juego político y deseaban ser incluso apolíticas[46]. Tenían, y esto no debe olvidarse, la ventaja de no estar mezcladas con los intereses de los terratenientes.

3. Propusieron también crear templos con pastores indígenas elegidos por la comunidad[47]. Se apoyaron mucho en la autonomía y en la iniciativa local y no impusieron la estructura jerárquica de la Iglesia católica. El modo de organización de las iglesias protestantes parecía incluso, para algunos, muy cercana a la organización política indígena[48].

4. Daban importancia al bilingüismo, al acceso a la escritura (la Biblia debía ser leída por todos en lengua indígena) y a la educación (ya hemos señalado la importancia dada por el movimiento indígena a la reivindicación lingüística y al acceso a la educación).

5. Los evangélicos, en particular aquellos del ILV, llegaron con pequeños proyectos de desarrollo (cooperativas, créditos, ayuda técnica y asistencia médica). Estos luchaban contra el alcoholismo que hacía estragos (también contra el consumo de tabaco y de la coca que son considerados como *vicios*). Proponían a las poblaciones nuevos canales de acceso al exterior, puntos y ayudas que, por primera vez, no estaban bajo el control estrecho de la clase dominante.

Como se ve, las sectas protestantes y el ILV llegaron incluso a ocupar durante los años anteriores al movimiento social un espacio abandonado por el Estado y su presencia constituía un contrapeso relativo a la dominación local ejercida por los terratenientes asociados con la Iglesia católica. Estas ofrecían a los creyentes unos nuevos lazos comunitarios y una cierta respuesta a las aspiraciones de cambio y de modernidad. Finalmente, favorecían una nueva forma de expresión para las aspiraciones religiosas aceptando ciertas prácticas propias de las culturas locales, en mayor grado que el catolicismo conservador. Agreguemos que para un paez o para un guambiano volverse protestante en un país católico no significa abandonar

---

[46] Sin embargo, hay que señalar que ese apoliticismo no significa no entrar en la competencia electoral entre liberales y conservadores, cuando el comunismo estaba fuera de juego y era rechazado junto a las fuerzas del mal.

[47] Pastores que contrariamente a los sacerdotes católicos tienen la ventaja considerable de poder casarse y de tener así una descendencia, lo cual es muy importante en la cultura paez para la que la progenitura tenga la obligación de velar por el alma del difunto.

[48] "Todas las iglesias están organizadas según el sistema consistorial [...]. Cada iglesia es autónoma, elige libremente su pastor y se gobierna por medio de un consistorio cuyos miembros son también elegidos en forma democrática por el periodo de un año. Hay un cuerpo orgánico y representativo que rige el gobierno y la disciplina para todas las iglesias de la Alianza se llama la Convención Anual [...] formada por los pastores nacionales y extranjeros, más los delegados de cada iglesia o congregación en número proporcional, esta Convención resuelve problemas de interés general, etc. [...]" (Ordóñez, s. f.: 191-192). Notamos la similitud existente entre este modo de funcionamiento, el que prevalece en el resguardo para nombrar al cabildo y aquel con el cual está dotado el movimiento indígena a nivel regional.

su *diferencia*, sino de alguna manera darle un significado modernizando, sobre todo cuando el pastor es un miembro de la comunidad y los oficios se realizan en lengua indígena.

Protestantismo y movimiento indígena, ¿el mismo combate?

Podríamos ahora observar el movimiento indígena tal como va a desarrollarse entre los paeces y los guambianos y ver cómo algunas de sus orientaciones parecen próximas de aquellas que constituyen el éxito del protestantismo: la necesidad social de una articulación con la sociedad dominante, el deseo de modernizarse sin dejar de ser el mismo, la defensa de la lengua como soporte de la identidad cultural, el acceso a la educación y a los nuevos bienes culturales, así como la voluntad de recuperar y de extender una autonomía relativa en múltiples aspectos de la vida social, económica, cultural y política.

Pero el paralelismo no podría ir muy lejos. El movimiento indígena es en principio un movimiento contestatario, con un contenido político (lo que Santana llama la *etnicidad*) que cuestiona una dominación social y reinvindica, eventualmente a través de la violencia, la recuperación de tierras. Algunos de sus promotores o asesores (que no son indígenas) pueden ser claramente identificados, en el caso particular del CRIC, como provenientes de sectores de la izquierda colombiana de inspiración revolucionaria. ¿Cómo estos aspectos del movimiento social podrían llevarse bien con el fundamentalismo protestante del cual se conoce su origen liberal y norteamericano, su aversión por todo lo comunista y su sumisión por principio a las autoridades políticas? Además, ¿cómo reconciliar un movimiento indígena que afirma querer defender su cultura, reivindica el uso de la coca, de la medicina tradicional y del chamanismo y se propone restablecer las autoridades tradicionales con una doctrina que rechaza muchas de esas prácticas e instituciones como viciosas, demoníacas, significativas de un retardo cultural y que propone superarlas a través del acceso a una nueva fe y a nuevas conductas?

Joanne Rappaport (1984) nos muestra muy bien las etapas por las cuales pasaron las relaciones entre las comunidades protestantes y el movimiento indígena durante los años setenta: en un principio la rivalidad, luego la oposición y finalmente un relativo apaciguamiento del conflicto y la adhesión de una gran parte de los indígenas protestantes a los objetivos generales del movimiento. Resumamos al máximo. En un primer tiempo la jerarquía protestante, de origen extranjero (los cuadros del ILV son todos norteamericanos), condenó abiertamente las recuperaciones de tierras, operaciones consideradas como ilegales y subversivas. Confrontada a las demandas indígenas esta propuso soluciones alternativas (creación de cooperativas, compra de tierras, crédito, revolución verde, etc.) y los creyentes en su mayoría no participaron en las invasiones de tierras y en algunos casos se opusieron a estas. Luego el movimiento de recuperación se amplió, los misioneros extranjeros implicados en los antagonismos locales (amenazados por la guerrilla y violentamente denunciados por el CRIC, que los

acusaba de dividir las comunidades y de estar de parte de sus enemigos), abandonaron la región y dejaron los templos en manos de los pastores indígenas.

En una tercera etapa, las invasiones de tierras continuaron con un éxito creciente y se extendieron cada vez más dentro de las comunidades en las que existía una mayoría protestante. En estas últimas, los creyentes participaron tanto como los demás en las recuperaciones. Los protestantes comprometidos con la lucha hicieron comprender claramente a su jerarquía que la cuestión de las tierras no era de su competencia: esta hacía parte de los asuntos internos de sus comunidades. Joanne Rappaport ilustra este proceso de convergencia con el caso de Guambia, en donde el protestantismo estaba particularmente presente (en su proximidad se encuentra la sede local del ILV). Luego de una etapa en la que la comunidad mantuvo una gran reserva frente a las tomas de tierras, se constata una movilización especialmente decidida por la recuperación del suelo, dentro del marco de una fuerte afirmación étnica. La comunidad protestante de Guambia se interesó en afirmar solemnemente su solidaridad con las autoridades elegidas del cabildo[49]. Señalemos, por otro lado, que había protestantes en el comité ejecutivo del CRIC y que la organización indígena que tuvo durante muchos años relaciones tumultuosas con la jerarquía católica —cuando esta pretendía alejar a sus fieles de un movimiento juzgado como subversivo— no ocultaba que algunos resguardos de población mayoritariamente protestante se encontraban a la cabeza del movimiento[50]. Finalmente, y mostrando que con el paso del tiempo ya no era hora de confrontaciones ideológicas o de demonización del adversario, los representantes de las organizaciones protestantes en 1991, veinte años después de la creación del CRIC, fueron invitados como observadores oficiales a la entrega de armas del Quintín Lame, guerrilla paez presentada por ella misma como el brazo armado del movimiento social (de este suceso histórico quedará una propaganda filmada por los evangélicos en la que se ve a los misioneros distribuir biblias a los combatientes indígenas que acababan de entregar sus fusiles)[51].

La contraofensiva católica

¿Cuál será la reacción de una Iglesia católica doblemente amenazada en sus tierras de misión por la expansión del protestantismo y la presencia activa del movimiento indígena? Luego de una larga etapa de endurecimiento durante la cual la jerarquía religiosa se puso abiertamente del lado de los hacendados y protestó contra la acción

49 Comunicación personal de M. T. Findji.

50 Como aquel de Tumbichucué situado en la región de Tierradentro, cercana a la prefectura apostólica.

51 Allí estuvo también presente el prefecto apostólico de Tierradentro. La relación entre los diferentes grupos de guerrillas activas en la región y los fieles católicos y protestantes merecería ser explorada en detalle. Así, algunos informantes señalan tentativas de acercamiento realizadas por las FARC (ligadas al Partido Comunista) a algunas comunidades protestantes —prohibición del uso del alcohol por ejemplo— y aquello por oponerse a una posible colisión entre los partidarios de la teología de la liberación —de la que el padre Ulcué sería héroe y mártir— y la guerrilla del Quintín Lame, que nunca escondió que una de las razones de su creación era la necesidad de proteger al movimiento indígena

realizada por el ILV, la Iglesia católica modificó profundamente su política frente a la población indígena. Este cambio pasó por la renovación de su jerarquía. En Popayán el nuevo arzobispo representaba una de las corrientes ligada a la acción social de la Iglesia y exigió intervenir sobre el terreno para ayudar a las comunidades desfavorecidas de la ciudad y del campo, y normalizó las relaciones de la Iglesia con el movimiento indígena. En Tierradentro, monseñor García, el nuevo prefecto apostólico, era admirador del padre Lebret, dominico francés, fundador de la revista *Economía y Humanismo* y con una larga experiencia misionera entre la población indígena en Bolivia. En el momento de nuestra entrevista (1990) se reclamaba partidario de una nueva evangelización a la vez moderna y más respetuosa de las culturas indígenas y de un cierto ecumenismo frente al protestantismo local (si este último, decía él, no se mantenía en una posición sectaria). Esta posición tolerante de monseñor García no le impedía explicar con claridad la promoción del protestantismo en América Latina como una intención norteamericana de dividir el país y su pueblo hasta el presente unido por una misma fe, con el fin de llevar al fracaso su despertar y su necesidad de independencia[52].

Una muestra de que los tiempos habían cambiado fue la contraofensiva de la Iglesia que se decidió por la educación bilingüe (sin rechazar la idea de ser ayudada por el ILV para asegurar la formación de sus maestros), y creó el primer seminario indígena de ese tipo en América Latina[53] y un colegio técnico. La prefectura tuvo también gran influencia en el Plan de Desarrollo Integral para la Región de Tierradentro (PDITD) que definió las prioridades en materia de acciones por el desarrollo. Esta difunde cotidianamente un programa de radio en lengua paez (que transmite la música indígena y que tiene gran éxito).

Bajo la presión de los sucesos la Iglesia católica tuvo entonces que renovarse. Esta nombró responsables surgidos de su corriente renovadora y se inspiró, en parte, en los métodos exitosos de los protestantes en el Cauca. En 1990 parecía que había reconquistado una parte del terreno perdido mientras que el movimiento indígena daba la impresión de sufrir una crisis en la región de Tierradentro, debida en buena medida a las acciones violentas realizadas por la guerrilla del Quintín Lame. Si nos referimos ampliamente a la Iglesia católica y al Estado (el cual fue también obligado a modificar su política), a pesar de que nuestro propósito es hablar de la adhesión indígena a las sectas protestantes, es porque dichos elementos son útiles para reforzar la idea de que entre las diferentes iglesias y las poblaciones indígenas el juego es complejo y se organiza alrededor de un cierto número de demandas —materiales y espirituales— que pueden evolucionar y ser satisfechas en mayor o menor grado, según las épocas y los actores.

---

de la acción de las FARC. Se debe también señalar la presencia de un cierto número de protestantes paeces entre los combatientes del Quintín Lame (encuesta personal).

52 Información personal. Debemos anotar que este acercamiento al ILV respondía también a la voluntad de oponerse al programa de educación bilingüe del CRIC.

53 Información personal de monseñor García, prefecto apostólico de Tierradentro.

Pereira (1994), en un estudio realizado sobre la difusión de las heterodoxias religiosas en las grandes ciudades colombianas, señala —como ya lo había hecho Martin (1990)— la modernización violenta pero incompleta del país a partir de los años sesenta y sus efectos desestructurantes sobre la población: se trata de un argumento clásico que evoca la ruptura del tejido social, la anomia del migrante, el abandono que conduce a la modernización, la búsqueda de una nueva comunidad y la necesidad de reconstruir un conjunto coherente de creencias. Este argumento deja entender que la Iglesia católica, ligada al viejo orden e identificada con este, habría tenido dificultades para responder sobre el terreno a las nuevas expectativas. El vacío así creado habría sido entonces llenado por otros. Pereira defiende la hipótesis de que una nueva creencia no puede implantarse sino cuando la introducción de nuevos elementos es compatible con los valores y las actitudes preexistentes entre la población. Subraya, igualmente, la continuidad histórica, simbólica y social existente entre ciertos aspectos de la religiosidad popular y el mesianismo o milenarismo de que están impregnadas las nuevas creencias. Además, evidencia que los múltiples movimientos de protesta social que han tenido como teatro a la sociedad colombiana en muchos casos tienen por objetivo la creación de una *nueva sociedad* y son a veces legitimados a partir de elementos religiosos. Este análisis no deja de ser pertinente en cuanto a los mecanismos puestos en práctica detrás de la conversión tal como se presenta en el Cauca indígena. Se agrega además aquí la cuestión étnica, cultural e identitaria y la presencia de un fuerte movimiento sindical movilizador de las comunidades paez y guambiana, movimiento que actualmente tiene un cuarto de siglo.

Se ha podido observar durante un largo periodo (una generación) la aparición de ciertos antagonismos en varios niveles del movimiento indígena, entre este y las iglesias protestantes y entre estas últimas y la Iglesia católica. Las razones no faltan para enfrentar a los actores partícipes de ideologías y creencias diferentes en un momento en el que la región está sometida a un intenso proceso de recomposición social. Pero se ha visto también que más allá de los actores institucionales —iglesias, organizaciones indígenas— existían comunidades indígenas en movimiento y que no todo era entonces opuesto ni irreconciliable. De esta manera, la cuestión de la afiliación religiosa pierde progresivamente su importancia como elemento conflictivo. En adelante, el movimiento indígena recluta sin distinción a protestantes o a católicos. Y, si en el seno de los resguardos, los creyentes se presentan siempre como un grupo reconocido por un conjunto de creencias y de prácticas, la fractura que esto podría introducir en la comunidad pierde su gravedad siempre y cuando la autoridad del cabildo sea reconocida, lo que sucede generalmente. Hay que decir que aquí, contrariamente a los casos estudiados en Ecuador y en México, la autoridad política indígena no se confunde en el seno del resguardo con la institución de una *costumbre* heredada del catolicismo *folk*.

Observaciones finales

En México, Ecuador y Colombia hemos estudiado el fenómeno de la conversión religiosa tal como se produce entre las poblaciones indígenas-campesinas. Por población *indígena-campesina* entendemos que se trata de grupos definidos por una ascendencia precolombina y por la posición particular que ocupan como agricultores en la estructura social. Retomando la definición que Mendras (1953) da de los campesinos, diremos que los paeces del Cauca, como los quichuas de la sierra ecuatoriana o los maya de Chiapas, son agricultores indígenas organizados bajo la forma de comunidades dotadas de una autonomía relativa en el seno de la sociedad global y que son de esta manera objeto de un control social, de una explotación económica y de una dominación política por parte de dicha sociedad. Contrariamente a otras poblaciones indígenas situadas al margen y que no son campesinas, estos grupos viven hace siglos bajo el poder del Estado y en sociedades de clase.

El catolicismo *folk* en el que estas participan —sobre todo en el caso de México y Ecuador— debe ser entendido en su contexto. Este se presenta históricamente como un elemento esencial de su forma de ser. Un modo en el que se puede leer, por una parte, una demostración de la autonomía relativa propia de las sociedades indígenas-campesinas —en este sentido es vivido e interpretado con frecuencia como un elemento importante de las culturas indígenas de las tierras altas—, y por otra, como un signo de incorporación al mundo colonial y poscolonial y por esto es presentado como un ejemplo de aculturación al cual fueron sometidas las poblaciones indígenas por los misioneros, aquellos profesionales llegados de Europa para evangelizar a los infieles.

Hemos visto que la evangelización de las poblaciones indígenas ha sido no únicamente la justificación moral detrás de la cual se escondió la empresa colonial, sino también el medio eficaz a través del cual el colonizador logró integrar al indígena a una comunidad nueva: la de los cristianos. El indígena sometido y bautizado no podía ser esclavo. Se convertía en el hermano (menor) del blanco, del español, del criollo. Un hermano que tenía su lugar en una sociedad jerárquicamente organizada en castas, según el modelo corriente en las sociedades del antiguo régimen. En este aspecto, la cristianización impuesta por el grupo dominante jugó un rol esencial en el mundo que se organizaba y marcó profundamente las sociedades allí originadas. Más tarde la crítica liberal del siglo XIX atacó a la Iglesia como institución clerical y a las comunidades indígenas como herencia colonial opuesta al reino del mercado, del individuo y del progreso. No obstante, la Iglesia propuso un nuevo evangelio a las poblaciones indígenas. Es claro entonces que uno de los elementos de resistencia de las comunidades indígenas a su disolución anunciada y programada reposó ampliamente sobre la solidez y la coherencia de su organización político-religiosa. Pero también es cierto, y sobre esto la crítica ya se ha hecho, que el catolicismo *folk* y la organización político-religiosa propia de las comunidades indígenas-campesinas favorecen la reproducción de un orden comunitario, que se presenta como una fuerza *conservadora*, y favorece también el mantenimiento del orden del que las comunidades hacen parte a nivel macro. Ahora

bien, este orden llega a subordinarlas a objetivos que no son los suyos, sino aquellos de los ladinos, de las clases dominantes nacionales o extranjeras, del Estado, etc.

La aparición y la difusión del protestantismo debe ser comprendida en dicho marco. Porque el fenómeno de conversión que consigue adoptar una heterodoxia religiosa no subvierte únicamente un pilar del orden comunitario tal como el que estaba presente en el catolicismo *folk* defendido por las instancias locales de poder, sino que llega incluso a cuestionar el manejo global dentro del cual funcionaba y en donde se encontraba toda su razón de ser. El viejo orden es entonces cuestionado de abajo arriba, y ya hemos visto cómo este último, que se encarnaba localmente en la costumbre, podía reaccionar.

Pero si la adhesión al protestantismo reviste para quien lo adopte una dimensión de reprobación, el protestantismo no se limita a renegar o a destruir: este participa a su manera en la construcción de un nuevo orden. Notaremos, entonces, que las fuerzas que llegan con el protestantismo a atacar el catolicismo folk y lo que está ligado con él, son a la vez internas y externas a las comunidades:

- El protestantismo es una novedad que llega del exterior, que ha sido producida en otra parte y que no llega sola. Es la expresión de un mundo extranjero, rico y poderoso, portador de sus propios intereses y de sus propios objetivos. Este golpea a la puerta de las comunidades, de los individuos y de sus familias, acompañado de un conjunto de otras novedades que cuestionan todas, y a su manera, las condiciones de existencia y de reproducción de las sociedades campesinas e indígenas.

- Su entrada efectiva no será posible si no encuentra quien lo siga —porque no se trata ahora de evangelizar por la fuerza—. Hemos podido observar a los pastores predicar durante años en las puertas de las comunidades sin encontrar eco a sus predicaciones. Hallaremos también muchas comunidades que no manifiestan mayor interés por el protestantismo, sea porque no sienten la necesidad de renovar sus creencias y las instituciones a las que se encuentran ligadas, o porque han encontrado otros caminos para afrontar el cambio social y la modernidad.

Antes de proseguir debemos señalar que lo examinado aquí sobre el protestantismo sectario podría ser aplicado de igual manera para hablar de la entrada en algunas comunidades indígenas —incluso en las mismas—, de un catolicismo posconciliar más o menos impregnado de la teología de la liberación. Porque con ese neocatolicismo se trata también de emanciparse de la costumbre, de convertir e innovar, y la participación en las comunidades de base pasa todavía por nuevas conductas que descubren su razón de ser en un mensaje religioso.

Finalmente el éxito de estas innovaciones se deberá, en gran parte, a la presencia de fuerzas poderosas que, surgidas del interior, ponen en tela de juicio el viejo orden. En México, Ecuador y Colombia hemos encontrado algunos de los factores que llegan a desestabilizar desde adentro a muchas comunidades indígenas y que favorecen con ello

la entrada de nuevas prácticas y creencias: la falta de tierra agravada por el crecimiento demográfico, las crecientes dificultades económicas, el acceso a la educación y el fin de los enclaves comunitarios, los estragos del alcoholismo, el fraude en favor de una minoría en las instancias del poder, la necesidad vital de articularse definitivamente al mercado, la voluntad de vivir mejor, comer mejor y curarse mejor, etc. Existen muchos problemas y nuevas necesidades que parecen no poder encontrar en la organización social tradicional la manera de satisfacerse o que resultan incluso contradictorias con las exigencias de esta última. Entonces, en ese mundo que cambia por lo bajo y por lo alto, llega el tiempo de la protesta, de la reforma, y a veces también de la revolución. La necesidad de volver a encontrar el sentido, de renovar sus creencias y de alguna manera de reformarlas, de modernizarlas, de fundar así una comunidad de creyentes en un marco que esté más de acuerdo con las exigencias económicas del momento, puede llevar a hombres, a mujeres, a familias y a grupos enteros a desembarazarse de sus viejas creencias e instituciones y a rechazar el orden que apoyaban. El protestantismo en sus múltiples variantes, y por su dimensión escatológica, se ofrece como una respuesta providencial a sus inquietudes, da forma a la protesta y la legitima sin dejar de adaptarse bien al orden que parece entonces dominar la sociedad vista en su conjunto. Hemos expuesto suficientemente los puntos de acuerdo existentes entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo como para que sea necesario volver a estos, salvo si es para interrogarnos sobre las relaciones triangulares que pueden existir entre capitalismo, protestantismo e identidad étnica.

Nuestra primera observación será que la adhesión al protestantismo no provoca la desaparición de la frontera étnica y, en algunas situaciones, puede aun llegar a reforzarla. No nos extrañemos y notemos que la conversión al catolicismo *folk* había hecho lo mismo en su época, encerrando a las comunidades en su especificidad, nutriendo su identidad y alimentádose de ella. Esta capacidad del protestantismo para llegar hoy en día a vestirse con el mismo ropaje indígena es, como ya lo hemos visto, una de las razones de su éxito. La plasticidad del mundo indígena y su capacidad de adaptarse, de transformarse, hacen el resto. Lo hemos visto e incluso puede hablarse de un protestantismo popular y en el futuro, por qué no, de un protestantismo *folk*. Cambiar para quedar igual, según la fórmula bien conocida, parece ser lo que se quiere producir. Pero como los seres humanos no cambian sin que esto deje de tener efectos sobre la sociedad, sobre sus instituciones, su poder y sus representaciones colectivas; la sociedad se encuentra entonces, en dicho proceso, obligada a transformarse si no quiere desaparecer. Si bien es cierto que el protestantismo no llega por azar ni solo y prospera sobre la crisis de orden tradicional, no es menos cierto que este se constituye a su turno en un factor de crisis que a su manera define su propio desenlace. Lo que quiere decir que el mantenimiento de la frontera étnica no nos dice casi nada sobre la forma y el contenido propios del mundo indígena. Uno y otro se renuevan considerablemente en el contexto actual de las sociedades latinoamericanas. El protestantismo puede en algunas ocasiones aparecer como uno de los elementos mayores de dicha renovación. Decimos bien *puede*, porque es evidente que no es necesario ni suficiente. Este demuestra la multiplicidad de vías por las cuales pasa la transformación del mundo indígena. Las luchas llevadas a cabo por la recuperación de

tierras, la adquisición de nuevos bienes, el reconocimiento —o el mantenimiento— de una autonomía, cuestiones centrales a las cuales están confrontadas la mayor parte de las comunidades indígenas, dan lugar a movimientos de otra naturaleza. Ellos se identifican y legitiman su acción en nombre de una historia, de una identidad y de derechos culturales, económicos, sociales y políticos a los cuales atribuyen un gran valor. Y esos movimientos que subvierten el orden y los poderes son también una de las vías aprovechadas para hacer frente a la crisis del mundo indígena.

No se podría, sin embargo, negar aquello que a priori separa y puede llegar a oponer este movimiento de conversión religiosa con la etnicidad. La idea de utilizar el protestantismo como un arma dirigida contra un movimiento indígena potencialmente revolucionario no es un fantasma y las denuncias que se han hecho al respecto no son pocas. Le Bot (1993) analiza la Cruzada del Verbo en el país Ixil, Guatemala, bajo la presidencia de Ríos Montt —este último miembro de una secta evangélica— y muestra claramente cómo en dicho país, que sufre una verdadera guerra, la prédica misionera hace evidentemente parte de la política de contrainsurgencia del Gobierno. Se trata, entonces, de romper con la estrategia del terror indiscriminado del Gobierno anterior contra la población indígena independientemente de su afiliación religiosa y de operar en el futuro haciendo una distinción entre indígenas “buenos” y “malos” —es decir, entre indígenas protestantes supuestamente favorables a la autoridad del Gobierno e indígenas neocatólicos, “procomunistas” y que apoyan a la guerrilla—; los primeros serían enrolados en los grupos de autodefensa, y los segundos, ferozmente perseguidos. Le Bot señala el éxito del método: el resultado es un agudizamiento del antagonismo confesional que hasta el momento había sido neutralizado por la similitud de condiciones de existencia, por la fuerza de la pertenencia comunitaria, las redes de parentesco y de vecindad, y por una identidad indígena común. Sometida a una presión mortal, la comunidad se divide y una parte de esta se une a la acción de contraguerrilla del gobierno. Adherir al protestantismo se vuelve entonces para numerosos ixil un reflejo de sobrevivencia, la promesa de un mundo mejor y una sanción para el movimiento revolucionario que había reclutado ampliamente entre los cuadros indígenas de un movimiento social fuertemente ligado al neocatolicismo[54].

Pero lo que nos enseñó Guatemala, en la época de la guerra fría, cuando una guerra sin piedad era dirigida contra un mundo indígena que había cometido el error de querer emanciparse, no podría generalizarse para el resto de la región. Un estudio atento del movimiento indígena tal como se produce en otras partes muestra que no sería posible apostar con seguridad al surgimiento de tales antagonismos. Las solidaridades étnicas, si se les deja tiempo y espacio, pueden afirmarse por encima de las preferencias religiosas. Después de todo, el mundo indígena también es heterogéneo y da derecho a la diversidad de creencias. Vayamos más lejos y digamos que es precisamente en la medida en que este se acepte así que puede luchar contra las fuerzas centrífugas

[54] Le Bot (1993) nos indica, sin embargo, que en una fase anterior la guerrilla había podido en numerosos casos encontrar apoyo entre los creyentes ixil cuando los protestantes se encontraban comprometidos con una fuerte crítica contra el viejo orden y amenazados por la represión.

y trazar su propio destino. La participación activa de los creyentes indígenas en los movimientos sociales, en México, Ecuador y Colombia, no es evidente. Esta supone en la mayoría de los casos una toma de distancia con respecto al dogma y el abandono del complejo minoritario alimentado también por el sectarismo del otro. Esto no es manifiesto, pero puede producirse a veces de manera decisiva. Queremos creer que en el futuro se presentará con más frecuencia.

Otro de los temas tratados en este trabajo ha sido el de la adecuación del protestantismo evangélico a los principios del liberalismo económico en el marco de una economía capitalista. El hecho de que el protestantismo se dirija a los hombres como a individuos responsables de su destino y que esté acompañado de una ética de comportamiento favorable a la acumulación productiva —y, por tanto, a una diferenciación social en el seno del grupo de pertenencia— ha sido resaltado con frecuencia con el objeto de criticarlo en nombre de otros valores. La teología de la liberación ve allí una renuncia a los valores cristianos —e indígenas— de solidaridad y de intercambio; la izquierda, una adhesión al espíritu maligno del capitalismo; los antropólogos, uno de los fundamentos más destructivos del principio de reciprocidad que se situaría en el corazón de las sociedades indígenas. Lalive d'Epinay (1970), basado en análisis realizados en Chile, discute el fundamento de dicha afirmación estimando que el protestantismo en un medio popular no constituye realmente una fuerza favorable a la movilidad social de sus adeptos, lo cual es posible solo en la secta en donde se permite a algunos de sus miembros una promoción interna. Esta apreciación es compartida por Navarro (1992) quien señala cómo el puesto de pastor confiere ingresos y una posición social bastante envidiable en la comunidad de los fieles. Además, el riesgo de ver transformar la multitud de creyentes en capitalistas, incluso en capitalistas de "cuatro centavos", nos parece poco probable cuando las situaciones estructurales que definen el futuro económico de las comunidades indígenas son bien distintas.

Es incontestable, sin embargo, que el abandono de cierto número de prácticas ruinosas para el individuo o la familia y la importancia dada a la educación pueden rápidamente, con las proporciones guardadas, traducirse en un mejoramiento de las condiciones materiales de existencia. Es cierto también que, favoreciendo el *espíritu de empresa* entre los individuos y las familias que han roto con la imposición de la costumbre, el protestantismo puede liberar fuerzas favorables a una mayor diferenciación interna. Pero, suponiendo que este se encuentre directamente implicado en la aparición de una pequeña burguesía indígena, quedaría por ver la cuestión más general de los efectos de una diferenciación social de naturaleza económica sobre el principio de pertenencia comunitaria: en otros términos, de la relación entre capitalismo y etnicidad. Vasto problema que no pretendemos analizar aquí, si no es para recordar lo que ya hemos señalado a propósito de los protestantes del Chimborazo. Nada permite afirmar que el sentimiento de pertenencia étnica, la identidad y su reivindicación política, la etnicidad, sean de por sí incompatibles con la creciente participación de las poblaciones indígenas en una economía de mercado y la transformación de algunos de sus miembros en una pequeña burguesía. Hemos visto que la penetración de esta heterodoxia religiosa debería ser menos entendida como la causa que como la consecuencia de

la desagregación de la sociedad tradicional, ahora incapaz de responder con un mínimo de eficacia a las aspiraciones de la mayoría de sus miembros y que, también, si el deseo de emancipación pudiera ser individual este no significaría por tanto una ruptura radical con las pertenencias familiares y comunitarias. Lo que sucede es todo lo contrario. A partir de Polanyi y su famoso estudio sobre los migrantes polacos en Estados Unidos, se sabe que el mantenimiento de relaciones sólidas con el grupo de pertenencia y la reproducción del particularismo cultural pueden favorecer una integración del recién llegado al mercado y a la sociedad capitalista. Y nada indica que a la hora de la globalización vaya a ser distinto en América Latina para los creyentes indígenas. En definitiva, la identidad étnica no es más soluble en el capitalismo que en el protestantismo, aunque tanto en el uno como en el otro su forma y su contenido sean sometidos a profundas transformaciones y ejerzan poderosamente sus efectos subversivos contra el viejo orden comunitario.

Digamos para concluir que si los casos que hemos estudiado en este texto son claramente insuficientes para permitir establecer una teoría de envergadura sobre las relaciones entre protestantismo y etnicidad —lo que no ha sido en ningún caso nuestra intención— deberían por lo menos tener el interés de indicar claramente la necesidad de contextualizar los análisis, que a menudo se quedan en el plano de la denuncia. Reconozcamos que el mundo indígena es muy heterogéneo y enfrenta una gran variedad de situaciones. Consideremos que estamos delante de historias de conversión cuya duración varía considerablemente de acuerdo con los grupos estudiados: aquello que es verdad en un momento dado para un grupo en particular puede dejar de serlo veinte o cuarenta años más tarde cuando el protestantismo sectario se haya enraizado y viva su propia vida en el seno del mundo en donde haya sido adoptado. El protestantismo, en virtud de su origen, es extranjero para el mundo indígena. Pero con el paso del tiempo se presenta cada vez más bajo la forma de iglesias nativas dotadas de un dinamismo propio, es decir, de iglesias que son ahora propiedad del mundo indígena, capaces de extenderse por sus propios medios. Su parte de autonomía crece entonces con el tiempo y la relación de los creyentes indígenas con aquellos que participan todavía en la costumbre, y con quienes han escogido la vía de la protesta social a partir de la adhesión a las comunidades de base y/o de una participación en movimientos sociales, puede pasar por etapas diferentes. La vida pasa también por las sociedades indígenas.

Y ya que hemos comenzado el texto evocando el pecado del etnocidio por el cual ha sido señalado como culpable el protestantismo introducido por misioneros poco cuidadosos de respetar los usos, las creencias y las costumbres de los pueblos objeto de sus prédicas —crítica cuya fuerza es incontestable cuando se trata de analizar su penetración entre las poblaciones indígenas no campesinas situadas en las tierras bajas— haremos nuestra la definición de etnocidio dada por Hvalkof y Aaby: debemos llamar *etnocidio* a los procesos sociales que destruyen su capacidad de mantener su autodeterminación "como una unidad social continuamente en reproducción y culturalmente viable" (1981: 177). Además planteamos la hipótesis de que, para las poblaciones indígenas campesinas de tierras altas confrontadas a la marginalización de su comunidad o a su absorción brutal por parte del mundo capitalista —es decir,

a las transformaciones tan decisivas como ineluctables y cuyo origen es externo—, la adopción del protestantismo por una parte de sus miembros, cuando no de todos, puede ser entendida como una tentativa paradójica puesta a su alcance para innovar sin desaparecer, *como una unidad social continuamente en reproducción y culturalmente viable*.

7. Poder de la escuela, escuela del poder: proyecto nacional y pluriculturalismo en la época de la globalización

Sin la pluma no corta la espada.

Dicho popular

La distribución de las herramientas

Un día pensó nuestro Dios de qué manera harían el trabajo sus hijos y con qué. Nuestro Dios pensó distribuirles herramientas y a los hombres les avisó que cuando llegara el día les entregaría con qué trabajar.

Y llegó el día en que les dio con qué hacer el trabajo. Y todos los hombres se reunieron, toda la humanidad, y entonces nuestro Dios les dijo a todos ellos: en este día os entrego estas herramientas; cada uno tome una herramienta, con esa hará su trabajo siempre, mientras viva.

Y de veras empezaron a tomar cada cual una herramienta. Nuestros hermanos inditos se dijeron, tomemos las más pesadas, tal vez sea mejor. Empezaron a hacerse de azadones, hachas, picos, palos, sembradores, machetes, arados y otras más.

Y los mestizos estuvieron mirando y esperaron mientras los otros las tomaban. Y solo quedaron los libros, los lápices, los papeles y los escritorios. Y hoy se dicen nuestros hermanos inditos que no estuvo bien como hicieron nuestros abuelos, porque mucho nos cansamos con estas herramientas y los mestizos no se cansan. (Arizpe, 1973: 211-212)

Este mito náhuatl nos habla de *inditos* y de mestizos en México, de sus instrumentos de trabajo, y nos cuenta de un error histórico cometido por los ancianos, error que explica y justifica por qué unos (los *inditos*) se cansan y los otros no. Y quién tiene la culpa. Si todos eran hijos de Dios, y por tanto hermanos, los *inditos* eran los mayores, los primeros y, por ende, podrían escoger lo que mejor les convenía. Tomaron las herramientas pesadas que permiten la agricultura, lo que desde entonces hizo de ellos trabajadores de la tierra, *hombres de maíz* condenados a sufrir en sus milpas para alimentar a todos (*inditos* y mestizos). Los mestizos (en el México posrevolucionario no hay sino *inditos* y mestizos, es decir, blancos) no tuvieron que escoger, tomaron lo que quedaba, aquello que constituye su fuerza desde entonces, esto es, las herramientas del intelecto, la pluma y el papel que permiten leer y escribir, y el escritorio donde se manda. Y por cierto este mito (claramente un mito de aculturación para hablar como los antropólogos) nos cuenta una historia acertada: la agricultura llegó antes que la escritura, los que escriben están alimentados por los que siembran y cosechan (es decir, por quienes trabajan), los *inditos* estaban bien presentes antes de los mestizos, que llegaron después, y desde que llegaron no pararon de *mandar escribiendo*[1] (es decir, de hacer trabajar a los demás).

Esta visión acerca de dónde se encuentra la fuerza de la cultura occidental para los pueblos ágrafos de América Latina se acompaña en el mito de un discurso de culpa: este error lo cometimos nosotros; si estamos dominados, si nos cansamos es porque fuimos unos brutos, no supimos hacer lo que convenía. Se trata del discurso de una identidad negativa[2] claramente expresada en el termino peyorativo de *inditos* utilizado para autodefinirse, que tiene por resultado, en cierta forma, hacer legítimo un orden injusto, una iniquidad fundamental. Podría multiplicar la lectura de mitos que del norte al sur de América nos cuentan la misma tragedia[3]. En muchos de los casos no solamente aparece la fuerza de la escritura, de la escuela, sino que también se encuentra claramente asociada con otras herramientas del poder que son para los blancos el fusil y la mercancía: el fusil que hace que el poder de la escritura se cumpla, la mercancía asociada a la infinita riqueza de los blancos y que va con la deuda (el precio que tiene que pagar el indígena que se la quiere apropiar) y la necesidad de saber leer y sumar.

---

[1] Y no *mandar obedeciendo*, según la fórmula zapatista.

[2] S. Hugh-Jones (1988) escribe, haciendo referencia a la mitología de los tucano: "Como los mitos indígenas lo aclaran, la cultura de la gente blanca, como la de cualquier grupo indígena, es parte de la herencia que recibieron al comienzo de los tiempos. Como tal, forma parte de un sistema ordenado de diferencias que hace posible la sociedad, y por esta razón, no tendría sentido sugerir a la gente blanca o a los parientes afines [por matrimonio], que adopten el leguaje de uno, o los atributos, puesto que hacerlo sería invitar al caos. Pero los mismos mitos aclaran que los indigenas han asimilado los estereotipos de la gente blanca y las visiones negativas sobre la cultura indígena y ahora lo aplican a ellos mismos. Como el héroe pesimista de la cultura tucano predice: [los indígenas] aprenderán a leer y a escribir y después de ello [sus] malocas se acabarán" (Fulop 1954: 131).

[3] Véase el análisis que propone Lévi-Strauss (1991) sobre la llegada de los blancos en la mitología.

Tomaré un solo ejemplo adicional que escogí porque viene de un grupo étnico muy distante y diferente de los náhuatl, ya que hace parte de los pobladores primitivos de la Orinoquia venezolana. Tenemos muchas versiones de este mito. Escogí la más sencilla y corta, pero me apoyaré en mis comentarios sobre sus variantes:

> Como los criollos se han vuelto diferentes de nosotros
>
> Hace muchos años el primero de nosotros y los antiguos criollos estaban juntos, cuando llegó un grande y veloz caballo. El jefe de los indígenas no quiso montar a caballo. Estaba asustado porque el caballo estaba tan grande. Entonces el jefe de los criollos llegó y montó al caballo sin ninguna silla. El caballo se fue. Era todo nervio. Animal y jinete se perdieron de vista. Pero, dos semanas después, regresaron y el criollo seguía cabalgando. Por esto hoy los criollos conocen más que nosotros. Saben cómo estudiar y leer, y no son asustados. (Wilbert, 1991:49)

Como se puede ver, la lógica global de este relato o mito es muy similar al mito náhuatl: en los tiempos primordiales el héroe creador (se llama Kumani) manda a llamar a los yaruro para ofrecerles el caballo ya que necesitaban de este (lo que se hace explícito en otras versiones del mito: recuerden que estamos en los Llanos, región donde el caballo juega un papel central en la cultura de los criollos), pero el yaruro se asusta, mientras que el criollo (término que es el equivalente del mestizo del mito náhuatl) que venía después y era como su hermano menor es más valiente: se apodera del caballo y poco tiempo después regresa con la lectura y la escuela. Desde entonces, y por su culpa, el yaruro queda sin el caballo, en clara inferioridad (se transforma en hijo menor), está asustado (con el caballo el criollo fácilmente lo puede perseguir y matar) y no sabe estudiar. Si es cierto que en otras versiones el mito opone el saber que viene del uso del yopo y del comercio con los espíritus al conocimiento que da la lectura, queda frente a los ojos de los yaruro y en sus memorias la cruel superioridad que el libro y el caballo confieren a los criollos en contra de ellos cuando llegaron.

Como decía, se podrían multiplicar los ejemplos y entrar también en una reflexión sobre cómo se conceptualiza desde una perspectiva indígena y occidental la oposición entre las culturas de la oralidad y de la memoria y las de la escritura y del libro. Pero no es directamente el tema de este trabajo y sobre esto existe una literatura bastante abundante[4]. Propongo más bien pasar del mito a la utopía, y considerar el lugar que ocupan las cuestiones educativas, en particular la educación bilingüe y bicultural (EBB), dentro de los programas y las reivindicaciones formuladas por las organizaciones indígenas hoy en día en América Latina. (Cuando hablo de organizaciones indígenas pienso en las que, grandes o pequeñas, de primero, segundo o tercer grado, aparecieron en la región a partir de los años setenta). Me preguntaré sobre el contexto que generó sus apariciones y lo que significan. Aquí me interesa resaltar la importancia que ocupa en sus planteamientos la educación, tema por supuesto estrechamente ligado a la

[4] En especial la obra clásica de J. Goody (1968, 1985, 1990) y para América Latina, J. Landaburu (1998).

cuestión de la lengua y de la cultura. No hay duda para mí de que para dar un rango a las demandas educativas dentro de las plataformas organizativas debo situarlas en un lugar prominente poco después de las reinvindicaciones territoriales. ¿Por qué tal interés en los temas educativos? ¿Qué significa para grupos lingüísticos, a veces muy pequeños, reclamar el aprendizaje de la lectura y escribir en su lengua y querer enseñar y aprender su cultura en la escuela? ¿Será que es tiempo de proyectarse en el futuro, de reparar una injusticia histórica, de reapropriarse de una tecnología que hizo la fuerza de los criollos y otros mestizos, y favoreció el asentamiento de una dominación? ¿Y quiénes son los que lideran estos movimientos y proponen un acceso generalizado a la escuela, una escuela diferente?

Antes de presentar algunas hipótesis al respecto quisiera considerar que aparentemente estas demandas fueron entendidas ya que se puede notar últimamente un cambio sustancial en los planteamientos oficiales sobre educación emitidos en la cuasi totalidad de los países de la región. Quisiera después examinar lo que significa reconocer como legítimas estas demandas frente a lo que era el papel tradicional asignado a la escuela en el proyecto nacional y de modernización. Luego presentaré algunas hipótesis en cuanto al cambio en las políticas educativas, tratando de analizar cuál fue el contexto que favoreció la aparición de nuevas demandas educativas y quiénes fueron sus promotores indígenas. Por fin, me preguntaré sobre el papel que podrían cumplir las escuelas bilingües y biculturales (EBB) en la construcción de un nuevo proyecto de nación pluticultural.

Una demanda "entendida"

Como bien se sabe, en la última década del siglo XX la gran mayoría de los países latinoamericanos modificaron sus constituciones o, con la democratización, adoptaron nuevas cartas que reconocen el carácter pluriétnico y multicultural de la nación. Brasil fue el primero en 1988, Colombia siguió en 1991; y después, con el "quinto centenario del encuentro de dos mundos", se aceleró el proceso. Venezuela fue el último país en adoptar una nueva Carta Magna en 1999[5]. Así, para dar un ejemplo, el artículo 4 de la Constitución Política de México modificado en 1992 reza:

> La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas,

[5] En total son catorce los países que hasta hoy han introducido en sus constituciones un reconocimiento de la pluriculturalidad y multietnicidad. Dos países que tienen una población indígena bastante significativa, Guatemala y Chile, son todavía la excepción. Guatemala, después de los acuerdos firmados con la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG), rechazó la propuesta presentada que se hizo en el referéndum de 1999. Chile, por tener recortes democráticos en la Constitución de 1988 diseñada por el gobierno militar, no modificó su Constitución (y tampoco ratificó el Convenio 169), pero adoptó en 1993 una ley indígena que reconoce amplios derechos colectivos a las poblaciones mapuche, rapa nui y aymara.

usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

Más tarde analizaré lo que significan estos cambios constitucionales vistos desde la perspectiva de la nación. Pero ya está claro que tal reconocimiento de la existencia de una pluralidad de culturas en el espacio nacional se tenía que acompañar de toda una lógica de derechos particulares para los grupos étnicos en cuanto al uso de sus lenguas y a la posibilidad de una educación bilingüe y bicultural. Incluso, cuando el mismo Estado no solamente reconocía lo que puede aparecer como una mera realidad sociológica (la presencia de una diversidad de grupos lingüísticos y culturales), sino que también se comprometía a proteger y/o favorecer la diversidad cultural. La escuela, no hay duda, es una poderosa institución que permite socializar a las nuevas generaciones; hacer la escuela en lengua, aprender a leer y a escribir en su idioma materno y transmitir con esta contenidos culturales específicos se presentará desde entonces como el reconocimiento de un derecho colectivo así como una condición para asegurar la permanencia y el fortalecimiento de la diversidad cultural en el seno del espacio nacional.

También es cierto que los cambios introducidos en las diferentes constituciones con respecto al reconocimiento de los derechos culturales (de los cuales hacen parte el uso de las lenguas vernáculas y el derecho a una educación bilingüe y bicultural) pueden a veces presentarse bajo una forma puramente declarativa (es el caso de México). Esto por cuanto la Constitución no introduce explícitamente derechos colectivos específicos cuando en el mismo texto legisla sobre la educación, la tierra, las formas locales de gobierno o de jurisdicción, etc., en oposición a otras constituciones (por ejemplo en Ecuador o Colombia) en las que son el objeto de un desarrollo constitucional muy significativo. No hay duda, además, de que después de la aprobación de nuevas constituciones el desarrollo legislativo indispensable para que los derechos colectivos aterrizaran fue muy desigual según los países: todo está más o menos por hacer en Ecuador, después de la Constitución de 1998, o en México, después de la reforma de 1992[6], cuando en países como Colombia (Ley 11 de 1994) o Bolivia (Ley 1565 de 1994) existen instrumentos jurídicos que afianzan el avance constitucional. También sabemos que entre la ley y su aplicación la distancia puede ser considerable. Sin embargo, no se puede negar que si miramos la región como un todo, el cambio introducido en el más alto nivel del orden legislativo frente a lo que tiene que ser la educación para los pueblos indígenas es realmente importante.

Este cambio se acompañó de la ratificación por parte de ocho países latinoamericanos[7] del Convenio 169 de la OIT, que reconoce ampliamente el derecho al uso y a la preservación de las lenguas indígenas y a formas propias de educación:

---

6 En México, las cosas habrían sido diferentes si el Gobierno hubiera respetado los acuerdos de San Andrés firmados con los representantes del EZLN.

7 Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay y Perú.

Convenio 169, OIT

Artículo 28

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.
2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.
3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Artículo 29. Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

Artículo 30

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.
2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

A continuación, y para quedarme en el campo de las constituciones, daré unos ejemplos que indican cómo se formula el reconocimiento del derecho a la educación bilingüe y bicultural en algunas constituciones.

- Ecuador:

  Artículo 68. El sistema nacional de educación incluirá programas de enseñanza conformes a la diversidad del país. Incorporará en su gestión estrategias de descentralización y desconcentración administrativas, financieras y pedagógicas. Los padres de familia, la comunidad, los maestros y los educandos participarán en el desarrollo de los procesos educativos.

  Artículo 69. El Estado garantiza el sistema de educación intercultural bilingüe: en él se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural.

- Colombia:

  Artículo 10. El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.

  Artículo 68. [....] Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.

- Bolivia[8]:

  Artículo 1. Para la transformación constante del sistema educativo nacional, en función de los intereses del país como un proceso planificado, continuo y de largo alcance, la educación boliviana se estructura sobre las siguientes bases fundamentales: [...] 5. Es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad sociocultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres.

  Artículo 3. Son objetivos y políticas del sistema educativo nacional: [...] 5. Construir un sistema educativo intercultural y participativo que posibilite el acceso de todos los bolivianos a la educación, sin discriminación alguna.

Ahora bien, los cambios significativos introducidos en las constituciones no fueron totalmente una sorpresa. El terreno estaba abonado. La educación bilingüe (y no bicultural, como lo veremos) tenía una larga historia en algunos países (particularmente en México), y el reconocimiento constitucional llegó a América Latina después de dos décadas de experiencias educativas novedosas con población indígena. Estos experimentos de amplitud desigual, según los casos, fueron a veces promocionados por el mismo Estado, las iglesias o las organizaciones indígenas. Es cierto, también, que ya existían en muchos países leyes que regulaban lo que se empezaba a conocer como *etnoeducación* (pienso en particular en Ecuador y Colombia que fueron dos países pioneros en la materia). Y desde hacía años la presión ejercida por las organizaciones indígenas y por algunos organismos internacionales (como la Unesco y la OIT) era importante. De hecho, las nuevas demandas educativas crecían en la misma medida en que lo hacía el movimiento indígena. Para decirlo en los términos de la ciencia política, a final de los ochenta ya la cuestión educativa en áreas de población indígena hacía parte en cierta forma de la agenda al lado de otras demandas, lo que suponía por parte del Estado una repuesta política.

8 Si la Constitución es poco explícita en materia de educación bilingüe y bicultural, tenemos la Ley de Reforma Educativa 1565 aprobada el mismo año, que la desarrolla y organiza las bases de los mecanismos de participación popular en el sistema de educación nacional.

Una ruptura histórica

Ahora bien, tomando otra perspectiva, quisiera analizar la ruptura histórica que significó este reconocimiento y la institucionalización de la educación bilingüe y bicultural, cuando se consideran dos de los grandes proyectos colectivos que fueron perseguidos desde la Independencia —el proyecto modernizador y el proyecto de construcción nacional—, ya que en ambos la cuestión de la escuela proporcionada por el Estado ocupa un lugar prominente.

Escuela y modernidad

La modernidad como *gran relato* nació en Europa; en América Latina su *extremo-occidente*[9] se difundió por medio de las élites ilustradas que querían la independencia. Después de alcanzada esta y a lo largo de casi dos siglos, estas élites se propusieron como misión su progresiva introducción en todo lo ancho de la sociedad.

J. P. Vernant (1996), especialista reconocido en la Grecia antigua, analiza lo que significó la introducción y la difusión de la escritura en el seno de la élite intelectual griega, cómo esta generó textos que se podían someter a una crítica reflexiva, a la *razón*, en oposición a la poesía que era del campo de la emoción (lo "irracional"). Según él, se puede hacer una relación positiva entre la utilización de la escritura como soporte de nuevas prácticas cognitivas, el desarrollo de un individualismo moderno y la democracia que, como bien se sabe, fue una invención griega. Más cerca de nosotros, el *cogito ergo sum* de Descartes, que es inseparable de un *cogito ergo escribo*, establece la base de un pensamiento científico y de lo que más tarde se llamó la *modernidad*. Nadie puede dudar que el extraordinario desarrollo de la modernidad instrumental a lo ancho del planeta habría sido imposible sin la difusión del libro, de la imprenta y de la escuela, lo que haría del hombre moderno el *Homo tipográfico* del cual nos habla McLuhan (1967). Anderson (1983) con acierto relaciona la industria del libro y la redacción de textos en lenguas vernáculas (en vez del latín) con el capitalismo. Por los enciclopedistas y sus descendientes revolucionarios, el progreso, la liberación de la humanidad y los derechos del hombre eran impensables sin la difusión de la lectoescritura, es decir, una educación que debía permitir la aparición del *honête homme* (el hombre honesto) libre de pensar por sí mismo.

Bajo el imperio de la racionalidad y del mercado, algunas pocas lenguas debían imponerse; para Condorcet[10], como para otros visionarios de la globalización, el

[9] Para retomar la fórmula de A. Rouquié (1987).
[10] Para las oscilaciones del pensamiento francés entre *particularismo* y *universalismo*, véase Todorov (1989).

trabajo de la razón debía poco a poco orientar el mundo hacia un derecho positivo común (que bien se podría presentar como la redacción del derecho natural) y un gobierno universal. Sin duda, la difusión del Código Civil en América Latina (un texto o libro que suponía saber leer y escribir) iba en la dirección correcta. Durante el siglo XIX, los más convencidos trabajaron en la definición de una lengua universal, volapuk o esperanto, lengua del futuro que debía superar los particularismos y permitir una comunicación universal. El fracaso de estas propuestas estaba ligado a su carácter utópico, empezando por la resistencia por parte de las nuevas naciones a deshacerse de lenguas recientemente promovidas al rango de lenguas nacionales y portadoras de su identidad. Pero también porque el inglés, la nueva lengua imperial, cumpliría de hecho el papel de *lengua franca* que debía ocupar estas lenguas de síntesis.

Si nos alejamos ahora de la necesaria difusión y democratización de la lectoescritura como tecnología del intelecto consustancial a la modernidad (y del idioma con el cual se debería pensar o comunicar), para considerar la escuela como institución de la modernidad destinada a transmitir nuevos contenidos y saberes, me referiré a una reflexión que nos propone Gellner (1989). En contra del sentido común, Gellner observa que mientras una sociedad es más moderna, urbana, industrial, capitalista y de mercado, es decir, con una alta división del trabajo entre saberes muy especializados, en mayor medida la escuela tiene que transmitir un corpus común de saberes descontextualizados, delocalizados y homogéneos para todos, y esto durante un tiempo escolar que se va alargando cada vez más, por lo cual se atrasa el momento de la especialización. Esto se traduce en la obligación que tiene el Estado con todos los ciudadanos, sin distinción de sexo, raza, religión o grupo étnico, de prolongar paulatinamente la escolaridad de sus niños.

Dicho de una manera más sencilla, el mundo moderno necesita que se transmita, vía la escuela, un conjunto cada vez más complejo de saberes que tienen que ser comunes a la totalidad de los hombres y mujeres que pretenden participar de este. Así, el mundo moderno de las naciones se opone a lo que se podía observar con los imperios premodernos donde las diferencias lingüísticas y culturales y de aprendizaje eran funcionales a las necesidades de la organización social y a la división del trabajo. Un buen ejemplo para nosotros es la división del mundo colonial en castas, donde cada grupo tenía que mantener celosamente sus diferencias culturales, lingüísticas y otras, y donde (fuera de la religión) no tenía ningún sentido, o más bien era contraproducente y totalmente subversivo tratar de construir por medio de la escuela un saber común a los diferentes estratos sociales.

No puedo desarrollar más esta reflexión, por lo cual me limitaré a dos observaciones. La primera es que con el proceso acelerado de modernización y globalización que conoció la región, apareció claramente la necesidad de prolongar la escolaridad. Así en México, el año mismo que se reformó el artículo 4 de la Constitución, para aceptar el carácter pluricultural de la nación se introdujo la obligatoriedad de la

escuela secundaria para todos los mexicanos y se adoptó una nueva ley de educación que la regula. Volveremos sobre el caso mexicano que nos parece particularmente ilustrativo y de una aparente contradicción entre una doble exigencia en materia de educación. Podemos ir formulando una serie de preguntas que nos van a acompañar durante casi todo este texto: ¿Qué significan, frente al acelerado proceso de modernización y globalización al cual están enfrentados todos los países de la región, las demandas formuladas por las organizaciones indígenas en relación con una educación bilingüe y bicultural? Más aún, ¿por qué se da el reconocimiento de la legitimidad de estas demandas por medio de las reformas constitucionales? ¿Por qué, hoy en día, asegurar mediante escuelas bilingües el aprendizaje y la transmisión de lenguas orales que no tienen el estatuto de lenguas nacionales (fuera de sus territorios) y son a veces habladas por un número extremadamente reducido de locutores? ¿Por qué, en contradicción con las exigencias de las cuales nos habla Gellner (1989), promover escuelas que sigan las fronteras culturales (si es que no las construyen), y que propongan construir y transmitir saberes locales, estrechamente contextualizados? ¿Estaríamos frente a tentativas de construir escuelas étnicas, *posmodernas* (en un mundo donde el imperio de la emoción reemplaza el de la fría razón) con otras finalidades de las que justificaron la difícil construcción de un sistema escolar unificado en el que todos tenían que aprender el lenguaje común de la modernidad? ¿Cuáles serían sus finalidades? ¿No se trataría, más bien, de dejar prosperar un sistema dual (al lado de un mundo ultramoderno organizado bajo un principio de realidad —el mercado desocializado y transculturizado, accesible a pocos—, un otro encerrado en sus particularismos) en el que cada mundo tenga sus propias escuelas?

No dudo de que existen muchas razones que, de ahora en adelante, justifican el proyecto de educación bilingüe y bicultural. Ya señalé algunas, y más tardé presentaré otras. Aquí lo importante es resaltar lo novedoso de este propósito y también su carácter problemático cuando se lo considera frente a lo que era, y es todavía, el lugar atribuido a la escuela en el *gran relato de la modernidad*.

Nación y escuela

Ahora bien, si relacionamos los recientes cambios constitucionales con lo que era el proyecto de construcción nacional en América Latina, la ruptura es sin duda mucho más fuerte. La nación es otra invención de la modernidad, otro *gran relato* (Lyotard, 1979) que echó sus raíces en el siglo XVIII, prosperó en el siglo XIX, para poco a poco cubrir, en el siglo XX, la totalidad del planeta, ya que el mundo se transformó verdaderamente en una *sociedad de naciones*. Desde el siglo XIX podemos identificar dos grandes modelos, dos grandes proyectos de nación que se van a oponer durante dos siglos.

El primer modelo es el que más fácilmente se asocia a lo que llamamos el nacionalismo: es el que plantea la nación como el necesario devenir histórico de un grupo étnico, o sea de una comunidad de cultura pensada como una comunidad de sangre

que echa sus raíces en la historia más lejana y que tenía algún día que transformarse en una comunidad política con su propio Estado. Es el modelo romántico, o el modelo alemán, la nación como emoción, donde la etnia-nación se identifica con una lengua, una cultura, una ley, un poder que la represente y la defienda, y toma la forma de un Estado moderno dotado de su propio territorio. Aquí el *nosotros* está separado de los *otros* por una barrera infranqueable.

Otro es el modelo liberal y/o republicano en su doble vertiente anglosajona y francesa. Una nación como una *comunidad de ciudadanos* (Schnapper, 1994), expresión de la voluntad política de *vivir juntos* (Touraine, 1997) formulada por individuos que se presentan libres de afiliaciones comunitarias, iguales frente a la ley, capaces de firmar entre ellos un *contrato social* que podemos llamar una constitución. En este caso no hay comunidad de sangre, y los que están involucrados en el pacto político pueden provenir de grupos étnicos más diversos, haber participado de culturas bien diferentes y hablar diversas lenguas maternas. Puede ser una nación de migrantes (caso de los Estados Unidos) o una nación que se establezca sobre un conjunto de provincias que tengan sus propias historias migratorias, lenguas y costumbres y, por tanto, sus propias *culturas*, como es el caso francés. Es la nación como razón (lo que no significa, por supuesto, que desaparezca toda emoción...), que supone formas de gobiernos democráticos (exige la libertad individual y los derechos del hombre), lo que no era una necesidad en el caso anterior, ya que este no se origina en la misma filosofía política liberal y republicana.

En ambos casos, en la nación como mito o en la nación como proyecto o utopía, está planteada la cuestión de su articulación con el Estado. En el primer caso la nación precede al Estado; en el segundo, en cierta forma, el Estado tiene que construirla. Hobsbawm (1989) ilustra estas diferencias citando para el primero a Mazzini quien dice: "A cada nación un Estado, un Estado para cada nación" (lo que también es la concepción wilsoniana); y para el segundo a Mazimo d'Angello quien, por el contrario, declara: "Hicimos a Italia, ahora debemos hacer a los italianos" (es decir, para que Italia sea una nación tenemos que crear entre los ciudadanos el sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad que se llama Italia).

Sin embargo, Touraine señala con razón que no existe nación que no tenga una dimensión étnica, ya que el mismo modelo republicano no demora en desarrollar su vocación asimilacionista, reductora de las diferencias que, si subsisten, quedan relegadas a lo privado. Entre los ciudadanos, sin distinción de raza o religión, se tiene que desarrollar un nuevo *habitus*, un común sentimiento de pertenencia y, con el tiempo, la sangre una vez regada en los campos de batalla no se podrá diferenciar. Si bien los franceses (o los norteamericanos) reconocen la diversidad de sus orígenes, en los museos y otros "lugares de memorias", así como en las escuelas de la república, se les enseña un mito fundador *nos ancêtres les gaulois* (nuestros ancestros los galos). Mito que, bajo la forma actualizada de Asterix (es decir, de un libro que cuenta las hazañas de un héroe tutelar portador de las virtudes nacionales), es ampliamente

vendido en el mercado y leído en sus casas por los niños (y los adultos). Se construye una comunidad de cultura, un nuevo *lien social*[11].

Así que, finalmente, en ambos modelos, la nación como *habitus* del hombre moderno se aprende en la escuela, en sus clases de historia y de geografía, de literatura o de gramática, de educación cívica, y se lee en los libros, se visita en los museos o en los cementerios. La escuela, exigencia del progreso, institución de la modernidad, es también necesaria al Estado, a la nación y a la democracia. Pero, ¿qué tienen que ver estos raciocinios muy generales con la temática que nos ocupa aquí? Es tiempo de mirar hacia América Latina, a su modelo de nación y al papel que juega la escuela.

América Latina: escuela y mestizaje

Es bien conocida la influencia francesa y anglosajona sobre los padres de la nación en América Latina. Antes de ser el *Libertador*, Bolivar viajó a Europa, a Francia en particular, y en su *Carta de Jamaica*[12] nos hace parte de su perplejidad: “no somos ni indios, ni españoles, somos algo intermedio entre los legítimos dueños del país (es decir los indios) y los usurpadores españoles”. Y, sin embargo, Bolivar no dudaba de que los criollos (los que *montan al caballo* en el mito antes comentado), esta “especie intermediaria que no era dueña legítima del país”, era portadora del proyecto histórico de construir nuevas naciones (nótese que si se habla de *padres de la nación* es porque la nación no ha existido siempre).

Evidentemente, la nueva clase dominante no podía defender la idea de una nación como comunidad de sangre y devenir necesario de un grupo étnico, ya que en su época la sociedad se presentaba como dividida en varios grupos o castas que todo separaba. Sin comunidad de cultura o de lengua y más bien con una historia trágica (resultado de lo que bajo un reciente eufemismo se denominó “un encuentro de dos mundos”), Bolívar y los suyos debían proyectar una utopía, acudiendo al modelo liberal de la nación que ya tenía sus antecedentes en Europa y Estados Unidos. Una nación de individuos-ciudadanos, libres e iguales, capaces de manifestar su voluntad colectiva bajo la forma democrática en una Constitución (es bien conocida la fascinación de las élites latinoamericanas por la redacción de constituciones). Pero de la utopía a la realidad las distancias eran abismales, y si bien se podían redactar constituciones uno se preguntaba: ¿quiénes las podrían leer y aprobar?

---

11 Como se pasa rápidamente del pueblo en tanto concepto político, tal como lo formula Seyès antes de la Revolución francesa, al concepto de pueblo francés manejado por Michelet después de esta en su obra maestra. Un sentido no muy lejano al de *raza francesa* utilizado por el nacionalismo de derecha en este mismo país.

12 Y también en términos parecidos en el Discurso de Angostura.

Por eso veremos florecer en el siglo XIX una doble propuesta que, de ser aplicada, pensaban sus promotores, debía permitir con el tiempo construir verdaderas naciones. Son conocidas: se trata del mestizaje y de la educación, en realidad dos caras de la misma moneda.

El mestizaje (biológico y cultural) debía borrar (en tres o cuatro generaciones, es decir, en cerca de un siglo) las fronteras entre los grupos de ascendencia americana, europea y africana[13]. La educación, con su doble enfoque civilizador e integrador, significaba castellanizar y alfabetizar[14], así como redimir al indígena y al negro para sacarlos de la degradación y la barbarie en la cual los había mantenido el poder colonial. Así solamente el mestizo, liberado de la ignorancia (y del control de la Iglesia), se podía convertir en posible ciudadano. Era imprescindible construir escuelas y era obligación de las familias mandar a sus hijos a estudiar. El proyecto era ambicioso ya que en la época solo un muy reducido número de personas sabía leer y escribir. Igualmente, era poco realista debido a que (a diferencia de lo que pasaba en Europa con la revolución industrial), la difusión de la escuela no correspondía a un imperativo económico: la inmensa mayoría de los analfabetos vivían en el campo, en comunidades indígenas o como peones de hacienda, en un mundo donde las relaciones de producción eran fundamentalmente precapitalistas y no se necesitaba de la generalización de la escritura. Un mundo, además, no tan diferente del mundo colonial que encontraba funcionales las diferencias entre las culturas.

Así que, de verdad, el objetivo de educar y castellanizar a la población indígena o afroamericana no se justificaba, en ese entonces, sino como un proyecto político: el de conformar naciones según el modelo liberal; proyecto de una nueva clase dominante y dirigente, una oligarquía, que si bien no dudaba de su vocación y capacidad de dirigir la nación, necesitaba de la sanción del voto para legitimar su poderío. ¿Y cómo dar voz y voto a quien no hablaba castellano, no sabía leer o escribir, estaba encerrado en su comunidad, sino con la escuela y la disolución de la comunidad indígena? El hecho es que, a finales del siglo XIX y bien entrado el XX, la propuesta civilizadora no logró su ambicioso cometido. La inmensa mayoría de la población indígena y no indígena quedó fuera de la escuela, y por no saber leer, escribir y hablar el castellano no pudo ser considerada como nacionalizada ni hacer parte del pueblo político, el "pueblo soberano". Por tanto, indígenas y afroamericanos quedaron excluidos de la participación política, no tuvieron derecho a votar ni a ser elegidos[15]. Se calcula que

---

13 Vale la pena señalar que si Bolívar era partidario de una integración política de la población indígena —lo que suponía una igualdad frente a la ley y la disolución del estatuto colonial de indio (véanse sus decretos del 4 de julio 1825)—, no lo era de un proceso de *miscegenación* al que veía como un peligro para la dominación natural ejercida en el seno de la república por los criollos descendientes de los españoles. Véase al respecto Favre (1986).

14 Aprender la gramática, según la expresión de Deas (1993).

15 En el caso de Colombia, el Congreso de Cúcuta elegido por medio de un sufragio restringido no impuso la prueba del alfabetismo para otorgar el derecho al voto ya que, nos dice Bushnell: "Ser analfabeto en 1821 era considerado como un infortunado legado de la opresión española y por lo tanto

a finales del siglo XIX los hombres que podían votar en América Latina no superaban del 5 al 10% (Guerra, 1992). Si había democracia —y no siempre había— estaba por lo menos restringida. Para eliminar la exclusión del analfabeto en los comicios hubo que esperar en algunos países hasta la segunda mitad del siglo XX y el proceso de democratización que se dio después de las dictaduras militares (1979 en Ecuador, 1980 en Perú, 1989 en Brasil)[16].

Si analizamos ahora la relación entre proyecto nacional, lengua y escuela en América Latina en el siglo XX, después del fracasado proyecto liberal, encontraremos a la vez continuidad y cambio. Sigue la visión de una nación mestiza como comunidad política en construcción, pero ahora es el Estado *nuovo*, o mejor dicho el Estado nacional populista, apoyado sobre clases medias urbanas y un sistema corporativista que lo maneja: y este Estado tiene otra ambición, otra voluntad. Para llevar a cabo su proyecto de independencia política, de modernización económica y de integración nacional, necesita *forjar patria* (M. Gamio), *mexicanizar*, *peruanizar* o *bolivianizar* a su población; necesita crear un hombre nuevo que no puede ser el ladino, o el indio, o el negro, sino una nueva *raza cósmica* (Vasconcelos), raza síntesis, nueva comunidad imaginada que, en cierta forma, se puede pensar como originadora de una comunidad de sangre.

Justo Sierra, el fundador de la Universidad Nacional en México, contestando a través del tiempo a Simón Bolivar, decía: "somos mexicanos porque no somos ni indios, ni europeos". Lo que significaba, al revés, que para *ser mexicano* no había otra solución que abandonar su identidad como miembro de un grupo étnico, su idioma, sus (malas) costumbres y asimilarse. Más tarde, Paz Estenssoro en Bolivia y Velasco Alvarado en Perú decretaron con la reforma agraria la abolición de la indianidad (la transformación de los indígenas en campesinos peruanos o bolivianos) en un acta que recordaba a sus antecesores del siglo XIX cuando decretaron la desaparición del negro con la abolición de la esclavitud. En México, país que después de su revolución lideró el indigenismo en América Latina, los mejores intelectuales trabajaron en un proyecto educativo de corte incorporativo que, bajo la forma de escuelas rurales, tenía el propósito generoso de liberar a los indígenas de su ignorancia y de su subordinación, para que pudieran, en términos de igualdad, integrar la gran comunidad nacional.

Moisés Sáenz y Rafael Ramírez, fundadores del Departamento de Educación y Cultura Indígena, en el seno de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921, bajo el gobierno de A. Obregón, ambicionaban "dar a todo mexicano un idioma", una sola comunidad de habla: el castellano. Y fue el mismo M. Sáenz quien más tarde, con el presidente L. Cárdenas, promotor de la reforma agraria y de la nacionalización del petróleo, favoreció la entrada del ILV en las comunidades indígenas del país[17]. Si es

no debía penalizarse". Pero a partir de 1840, "el saber leer y escribir se consideraría responsabilidad del ciudadano" (1996: 85).

16 Colombia lo hizo más temprano, en 1932, después de la victoria en los comicios del Partido Liberal.

17 Instituto Lingüístico de Verano, conformado por lingüistas evangélicos norteamericanos. Para mayor detalle al respecto, véase el capítulo anterior.

cierto que poco a poco con las ideas de Carlos Basauri, etnólogo y nuevo jefe del Departamento de Educación Indígena, se lanzó en 1937 el primer Plan Nacional de Educación Bilingüe fue porque la propuesta incorporativa no resultaba de verdad exitosa y porque para Basauri "el camino más corto para propagar la lengua castellana es la enseñanza de la lectoescritura en lengua nativa" (Aguirre Beltrán, 1983).

Hoy en día, más de sesenta años después de las primeras tentativas de educación bilingüe en México, es revelador leer el artículo 3 de la Constitución tal como quedó después de la reforma de 1992, que reconoce en el artículo 4 (el orden de los artículos tiene su importancia) el carácter pluriétnico y multicultural de la nación mexicana. Aparece claramente en dicho artículo, y en la Ley de Educación promulgada el año siguiente, el papel central que sigue ocupando la educación en la definición de un proyecto nacional. Una educación que queda tal como fue concebida por los herederos de la revolución. Presentaremos a continuación algunos extractos.

Constitución Política de México

> Artículo 3. Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado Federación, estados y municipios impartirán educación preescolar, primaria y secundaria. La educación primaria y la secundaria son obligatorias. *La educación que imparta el Estado tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia.*
>
> [...] II. *El criterio que orientará a esa educación* se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. Además:
>
> a. *Será democrático*, considerando a la democracia no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo;
>
> b. Será nacional, en cuanto sin hostilidades ni exclusivismos atenderá a la comprensión de nuestros problemas, al aprovechamiento de nuestros recursos, a la defensa de nuestra independencia política, al aseguramiento de nuestra independencia económica y a la continuidad y acrecentamiento de nuestra cultura, y contribuirá a la mejor convivencia humana, tanto por los elementos que aporte a fin de robustecer en el educando, junto con el aprecio para la dignidad de la persona y la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, cuanto por el cuidado que ponga en sustentar los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos los hombres, evitando los privilegios de razas, de religión, de grupos, de sexos o de individuos.
>
> [...] V. Además de impartir la educación preescolar, primaria y secundaria, señaladas en el primer párrafo, el Estado promoverá y atenderá todos los tipos y modalidades educativas incluyendo la educación superior necesarios para el desarrollo de la na-

ción, apoyará la investigación científica y tecnológica, y *alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura***.**

Ley General de la Educación
(D.O.F.13-julio-93)

Artículo 7. La educación que imparta el Estado [...] tendrá, además de los fines establecidos en el segundo párrafo del artículo 3o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los siguientes:

[...]

III *Fortalecer la conciencia* de la nacionalidad y de la soberanía, el aprecio por la historia, los símbolos patrios y las instituciones nacionales, así como la valoración de las tradiciones y particularidades culturales de las diversas regiones del país;

IV Promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional —el español— un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas.

Artículo 38. La educación básica, en sus tres niveles, tendrá las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como la población rural dispersa y grupos migratorios [...]

Artículo 48. La Secretaría determinará los planes y programas de estudio, aplicables y obligatorios en toda la República, de la educación primaria, la secundaria, la educación normal y demás para la formación de maestros de educación básica.

[...] Las autoridades educativas locales propondrán para consideración y, en su caso, autorización de la Secretaría, contenidos regionales que —sin mengua del carácter nacional de los planes y programas citados— permitan que los educandos adquieran un mejor conocimiento de la historia, la geografía, las costumbres, las tradiciones y demás aspectos propios de la entidad y municipios respectivos.

Vemos cómo se articulan aquí nación y democracia (con fraternidad e igualdad); independencia y soberanía; lengua, historia y cultura; ciencia y progreso en un proyecto de educación para todos sin prejuicios de raza, grupo y religión. Y, salvo excepción, cuando se habla de cultura o de lengua, está bien explícito que se hace referencia a una sola cultura y a una lengua nacional. Hay que esperar los artículos 38 y 48 de la ley de 1993 para que aparezca, en la educación básica, la necesidad de una adaptación a "[...] las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como la población rural dispersa y grupos migratorios". Por cierto México, visto desde Colombia, puede parecer el caso particular de un país que hizo una revolución y tiene un Estado fuerte portador más que otros de un proyecto nacional populista en el que se exalta el papel estratégico de la educación en la construcción de la mexicanidad. Pero tampoco se puede ignorar la influencia ejercida por

el modelo mexicano, tanto en el campo de su indigenismo como de su programa de educación.

¿Ruptura o continuidad?

La pregunta que nos hacemos, entonces, es por qué, a finales del siglo XX, se presenta y se reconoce como legítima, hasta en México, una demanda educativa alternativa al gran proyecto de la Ilustración, proyecto retomado por las élites liberales del siglo XIX, y desarrollado por el Estado nacional-populista; una demanda educativa que, según vimos, parece ir en contra de las exigencias del progreso y de la modernidad (tales como se habían concebido hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX); una demanda que significa también una ruptura con el proyecto nacional —una lengua, una cultura, una nación— y la tradición constitucional que lo acompaña desde la independencia. En su conjunto este libro aporta una respuesta a esta pregunta[18]. En este capítulo me limitaré a señalar algunas pistas que bien pueden ser entendidas como hipótesis de trabajo por discutir. Enfocaré primero el Estado y sus políticas públicas, y trataré después el tema de las propuestas indígenas.

La política del Estado

Del lado del Estado y de los que gobiernan, el reconocimiento de derechos colectivos para la población indígena, entre estos la defensa y la promoción de las lenguas vernáculas y de una educación bilingüe y bicultural, no viene solo. Se presenta como parte de un *neoindigenismo* de Estado que a su vez no puede ser entendido fuera de la nueva coyuntura en la cual se encuentran involucrados todos los países de la región. Esta coyuntura se caracteriza por el encuentro, no totalmente fortuito pero sí en gran parte inesperado, que se da entre:

- Un proceso de globalización o mundialización que afecta al planeta entero.
- Una aceptación —voluntaria o forzada— por parte de quienes gobiernan, de las políticas neoliberales en el campo económico.
- Una amplia adhesión de la población al imperativo democrático y a los derechos humanos —que lo acompaña— y, por tanto, a una necesidad de *democratizar la democracia*.

Globalización, neoliberalismo y democratización constituyen fenómenos que siguen sus propias lógicas, pero interactúan y cuestionan fuertemente el modelo anterior de

[18] Véase además Gros (1997a).

modernización y de construcción nacional que denominamos nacional-populista[19]. Los fenómenos de globalización, neoliberalismo y democratización:

- *Cuestionan el Estado-nación* como *espacio de protección* soberano (Elias, 1991) y su contenido. El Estado es demasiado pequeño para las cosas grandes y demasiado fuerte para las pequeñas, según la fórmula de Bell. Y las naciones americanas apenas consolidadas tienen que enfrentar nuevas demandas, en particular las étnicas, que ahora son consideradas como legítimas.

- *Plantean problemas de gobernabilidad* ya que el neoliberalismo se acompaña de una crisis de las formas de control corporativistas, de un desmonte del Estado y de un crecimiento vertiginoso de las desigualdades sociales poco compatible con la cohesión social.

- *Cuestionan las tradicionales formas de alcanzar legitimidad* ya que en un espacio democrático renovado, y con los problemas de gobernabilidad que acabamos de mencionar, el poder tiene que proponer nuevos mecanismos de participación si quiere reconstruir su legitimidad[20].

Estamos frente a sociedades fracturadas, en parte huérfanas del Estado y de su anterior proyecto incorporativo y participativo, y que tratan de construir, en un ambiente bastante hostil a nuevos colectivos, a nuevas solidaridades. En esta situación, diferentes grupos aumentan sus demandas de autonomía. Se presentan movimientos regionales que hacen hincapié en particularismos históricos y viejas reivindicaciones culturales para reclamar un mayor control de su desarrollo económico y cultural (como en Ecuador, Bolivia, México, etc.); florecen los movimientos indígenas.

Para luchar contra los riesgos de una nueva fragmentación social y política, así como para restaurar su legitimidad y capacidad de acción, el Estado tiene que cambiar su discurso e imaginar nuevas formas de articularse con la sociedad. No es una casualidad si se presentan en toda América Latina las propuestas de descentralización y de democracia participativa. Son políticas que pretenden aproximar el Estado a sus ciudadanos, restaurar su legitimidad y gobernabilidad. La descentralización participativa busca también recuperar espacios, regiones y poblaciones que estén en proceso de marginalización o quieran alejarse para integrarlos nuevamente en un espacio liberal y democrático. Esto significa, en cierta medida, reconocer los particularismos, transferir competencias, recursos y capacidad de decisión.

---

[19] Para una definición del nacional-populismo consultar Touraine (1988).

[20] La democratización en un ámbito neoliberal se acompaña —y eso puede aparecer como una paradoja— de una crisis de los partidos políticos y de los actores de clases (sindicatos urbanos o rurales y diferentes corporaciones que tenían por vocación defender intereses colectivos con la mediación del Estado).

Nuestra hipótesis es que el neoindigenismo del Estado que se construye en la actual coyuntura es coherente con estas nuevas políticas. Es la repuesta del Estado a una doble presión:

- *Una presión interna,* con la aparición de nuevas exigencias presentadas por los pueblos indígenas. Exigencias que a veces no son sino la etnicización de antiguas demandas que son recicladas y llevadas hasta el Estado por medio de una red de organizaciones indígenas que hacen irrupción en el escenario aprovechando la apertura democrática.

- *Una presión externa* que se origina en diferentes foros e instituciones internacionales en los que la *cuestión indígena* se encuentra hoy en día estrechamente articulada con otras temáticas fuertemente *globalizadas,* como la defensa del medio ambiente y de la biodiversidad, las nuevas propuestas de desarrollo en dirección de la pequeña producción agrícola, los derechos humanos, etc.

Lo cierto es que entidades tan poderosas como el Banco Mundial, el BID, la OIT o la Unesco y el sector emergente de las ONG se apropiaron del tema de los pueblos indígenas y, persiguiendo sus propios fines, presionan a los Estados para que contemplen nuevos derechos, a veces llamados derechos de la tercera generación. Es así como el Convenio 169 de la OIT y los proyectos de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas de la OEA (artículos 7, 8, 9) y de la ONU (artículos 12 al 17) contemplan ampliamente los derechos lingüísticos y culturales en la educación (OEA, 1999; ONU, 1998). Mejor dicho, la *cuestión indígena*, entendida ahora como el reconocimiento de derechos colectivos específicos para los pueblos del mismo nombre hace, cada día más, parte del *débat public*.

Pienso, por tanto, que la nueva política indigenista del Estado se puede entender como una respuesta sectorial del Estado neoliberal en esta fase de globalización. Política coherente con los imperativos de legitimidad y gobernabilidad que el Estado enfrenta. Esta hipótesis, que merecería mayores desarrollos para afianzarse, permite a nuestro juicio entender por qué el Estado se compromete, en el nivel constitucional, a reconocer la diversidad étnica y cultural, lo que a su vez supone aceptar la posibilidad de formas específicas de educación para los que tienen diferentes culturas.

Para decirlo de una forma un poco abrupta, la aceptación por parte del Estado de un derecho a intervenir en los programas de educación y a disponer de un cuerpo específico de maestros bilingües y biculturales no contradice la nueva orientación que pretende tomar la iniciativa pública en un marco de descentralización y de aceptación de diversos grados de autonomía en el seno de la república. Si se acepta, como es el caso en muchos países, delegar a la comuna, al municipio o al departamento funciones tan importantes como la educación primaria o secundaria, por qué no reconocer en el mismo camino una capacidad de intervención de las comunidades indígenas sobre sus escuelas, sus maestros, sus programas, etc., más aún si las comunidades

están organizadas bajo las formas de entidades político-administrativas que gozan de cierta autonomía.

Las propuestas y demandas indígenas

Del lado indígena es importante operar una distinción entre lo que son las reivindicaciones y las propuestas del movimiento tal como son procesadas por las organizaciones que operan a diferente nivel (regional y nacional)[21] y las demandas que se observan en las comunidades locales por parte de los padres de familias e hijos escolarizados. Tomando el caso de lo que se llama el movimiento indígena, no podré entrar en el debate de por qué aparecieron nuevas organizaciones que encabezan y favorecen una movilización indígena en América Latina a finales del siglo XX. Me limitaré a constatar que esto ocurre cuando el paradigma nacional-populista entra en franca decadencia, o está por lo menos fuertemente cuestionado (los años setenta y ochenta), y a presentar algunas hipótesis sobre el contenido de esta movilización y de quienes son sus promotores, hipótesis que nos pueden ayudar a entender la importancia que ocupa la cuestión educativa en el seno del movimiento.

Para decirlo simplificando al extremo un fenómeno complejo y bastante heterogéneo, me parece que en el caso latinoamericano estamos frente a organizaciones nuevas y *modernas*, que tratan de enfrentar la crisis en la cual se encuentra sumergido el mundo indígena, politizando una identidad y construyendo un proyecto étnico. Este proyecto tiene por fin cuestionar una dominación simbólica y diversas formas de control y explotación bien concretas que padecen las poblaciones indígenas, alcanzar nuevos recursos y permitir una forma de integración y participación que no sea subordinada; una política de las identidades[22].

Las organizaciones indígenas, luchando por la tierra, la educación, el respeto, la dignidad, el reconocimiento de su cultura, formas particulares de autonomía y de organización social, y proponiendo crear nuevas solidaridades que van más allá de las comunidades locales —ya que hablan en términos de grupos étnicos y/o de

[21] Cuando hago referencia a las organizaciones indígenas, pienso no solamente en sus dirigentes sino en el conjunto formado por sus asesores e intelectuales orgánicos, así como en los profesionales de la educación bilingüe que se identifican con el movimiento.

[22] En las regiones donde se encuentra un campesinado indígena, la crisis es la de un orden comunitario desestabilizado por las múltiples contradicciones que tienen sus raíces en el proceso de modernización (una modernización exógena e incompleta), contradicciones que se agudizaron cuando las perspectivas de integración por la vía de la asimilación aparecieron cada vez más tramposas, lejanas y cuestionables, ya que para la población indígena en realidad se empeoraron las condiciones de existencia y las desigualdades. En otras regiones, donde la población indígena no existía bajo la forma de la comunidad campesina, pienso en particular en los grupos ubicados en la Amazonia, la Orinoquía, el Pacífico y otras *regiones de refugio*, la crisis no fue tanto por la *marginalización* sino por una brutal incorporación por parte del capital y de sus megaproyectos y el desplazamiento de una frontera interna por medio de la colonización.

una identidad genérica panétnica— empezaron a movilizar, a luchar en dirección de un nuevo proyecto de incorporación a la sociedad nacional que supone igualdad pero no pasa por la anterior asimilación. Lo hicieron reclamando al Estado, y a la sociedad, el reconocimiento de una diferencia asentada en una historia que justifica el reconocimiento de derechos colectivos. Así que son, para mí, organizaciones modernas en el sentido weberiano (otros dicen posmodernas) que combinan expresividad e instrumentalidad (emoción y razón), y construyen e instrumentalizan una identidad étnica.

Ahora bien, cuando se hace una sociología de quienes lideraron el movimiento, aparece que fueron en su gran mayoría jóvenes que pasaron por la escuela (eran pocos los indígenas de la época que habían tenido esta posibilidad), a veces por la experiencia traumática del internado misionero, y que pudieron apoyarse sobre sus nuevos conocimientos, su bagaje cultural, su habilidad para hablar el castellano, leer y escribir, y para relacionar a su comunidad con el mundo exterior, para cumplir un papel esencial de mediación entre el mundo de las comunidades de las cuales eran oriundos y el *mundo ancho y ajeno* en el que se proyectaban (un mundo cada día más ancho y menos ajeno). Muchos de ellos eran también hijos de caciques, de capitanes o de *pajé*, es decir, de familias que ya se relacionaban en forma específica con el poder, de tal modo que podían en cierta forma apoyarse sobre una doble legitimidad: la que les daba su familia, su clan y su grupo de pertenencia y la que les permitía acceder a nuevos conocimientos, saberes y tecnologías fuertemente valorizados. Muchos también fueron maestros de escuela, promotores que trabajaban para el Estado o para las iglesias (católicas o protestantes), es decir, tenían una posición reconocida dentro de los aparatos estatales o religiosos que les daba acceso a nuevas redes y recursos.

Con el tiempo (en ciertos países tenemos organizaciones indígenas que tienen más de veinticinco años de existencia, el transcurso de una generación), aumentó el nivel educativo promedio dentro de la cúpula dirigente y gran parte de los líderes actuales obtuvieron sus títulos en las universidades, a veces en el extranjero. Así que podemos hablar de una nueva élite indígena, moderna, ampliamente móvil (no paran de circular de un mundo a otro)[23] que por su propia trayectoria, el prestigio y el poder que le confiere su posición en las organizaciones indígenas o en el espacio político (algunos se transformaron en concejales, alcaldes, diputados, senadores, constituyentes, etc.) representa una forma de éxito tanto frente a su comunidad como para la sociedad dominante. Este éxito a los ojos de sus compatriotas se puede fácilmente relacionar con su formación escolar y/o universitaria, la capacidad de acceder a un nuevo capital cultural que abre las puertas a nuevos recursos dentro la gran sociedad:

> En otros tiempos, los ancestros de los blancos y los de los achuar eran idénticos. Un día vino un avión. Los ancestros de los achuar tuvieron miedo de subir en el avión.

---

[23] Corresponden a la figura del *viajero* (viajan de múltiples formas entre avión e Internet) que privilegia la antropología posmoderna (Clifford, 1999).

> Los que se fueron con el avión se volvieron blancos, aprendieron a fabricar todo con sus máquinas cuando los achuar tuvieron que hacer todo a duras penas con sus manos. (Descola, 1994: 391)

> Los líderes de la Federación visitan los Centros[24] [de los shuar del interior, los achuar], llegan en avión, distribuyen ropas y regalos. Sus riquezas no son atribuidas [por los achuar] a un poder personal tradicionalmente relacionado a un saber chamánico y a la búsqueda de visiones, *sino a la educación* y a la capacidad de adelantar negocios con la economía nacional. (Salazar, 1977; énfasis agregado)

Este fragmento de la mitología achuar, grabado de la boca de Mukuip por P. Descola, reemplaza el caballo del criollo de la Orinoquía (que asustaba tanto al ancestro de los yaruro) por el avión de los misioneros evangélicos. Y Descola señala cómo en varias habitaciones de Copataza, el dueño de la casa, al anochecer rezaba interminablemente invocando al Yus (Dios) de los blancos para obtener algo de sus riquezas materiales (fusil, drogas, machete, ganado, etc.)[25]. Pero con el avión y los misioneros vinieron rápidamente otros cambios. Y la observación de E. Salazar (cuasi contemporánea de Descola) hace otra relación explícita entre el avión, la escuela y la capacidad de los nuevos líderes indígenas de alcanzar las mercancías. Los hijos de los chamanes fueron a la escuela y viajaron en avión.

Si la cabeza del movimiento indígena está conformada por hombres y mujeres (no faltan las mujeres) que por su formación intelectual pueden ser considerados como híbridos culturales; hombres y mujeres que obtienen parte de su capacidad y legitimidad de su manejo de la cultura dominante, del hecho de tener un pie en lo local y otro en lo global, no puede sorprender el interés que atribuyen a las cuestiones educativas y el lugar que ocupa la propuesta de una educación bilingüe y bicultural en el seno mismo del movimiento indígena.

Ahora bien, ¿qué representa, analizado desde la perspectiva del movimiento indígena, el proyecto de educación bilingüe y bicultural? Podríamos decir que representa el lugar donde se pueden expresar y articular demandas y necesidades aparentemente contradictorias: voluntad de acceder a la modernidad instrumental y de preservar su lengua y cultura, demanda de autonomía y de integración, deseo de ser considerados como iguales y diferentes, etc. Es todo esto y mucho más:

- *La escuela es un derecho*. Un derecho que comparten los indígenas como ciudadanos al lado de todos los demás. Derecho a no ser discriminados por

[24] Centros es el nombre que se da a las pequeñas aglomeraciones shuar que se hicieron recientemente en la región. El nombre de la federación es Federación de Centros Shuar (FCS).

[25] Dice Descola: "La moraleja de la historia es sin amargura: los indígenas no tratan de volverse blancos aceptando ahora las facilidades del transporte aéreo y tratando de canalizar sus ventajas por el medio de repetidos rezos. Buscan, más bien, ahora que una segunda posibilidad se presenta, corregir parcialmente las consecuencias de una elección inicial desafortunada" (1994: 392).

su pertenencia a un grupo étnico, derecho a la igualdad de condición. Y así lo dicen las constituciones que insisten, primero, sobre el derecho a la escuela para todos sin distinción de raza, de religión, etc., antes de hablar de reconocer las diferencias culturales. Cuando insisto sobre el hecho de que *es un derecho*, me refiero primero a su dimensión simbólica que va más allá de los contenidos prácticos.

- *La escuela es una necesidad*. Como lo vimos es una institución clave de la modernidad, es el lugar donde se aprende la lectoescritura, a sumar y contar y toda una serie de conocimientos adicionales indispensables para moverse en condición de relativa igualdad dentro de la sociedad urbana industrial y también, cada día más, en la misma sociedad rural. Reclamar escuelas para los que no la tenían o estaban excluidos es reclamar la posibilidad de cambio, el aprendizaje de nuevos conocimientos; es la posibilidad de dominar el castellano (la lengua del poder) y es (re)apropriarse de una tecnología, de una institución poderosa (el mito que presentamos al inicio hace una clara relación entre escuela y poder), institución que debería cambiar su posición subordinada e integrarse en la sociedad mayor.

- *La escuela es signo de identidad*. Por ser escuela bilingüe y bicultural, y por tanto diferente de las demás, la escuela se llena también de otra dimensión simbólica, se hace signo de identidad y del derecho a ser diferente. También aquí esta dimensión simbólica va más allá de los contenidos prácticos, de la dimensión instrumental que cumple la escuela, lo que no significa que tales contenidos no existan y no sean importantes. Pero, desligando uno de otro, se puede entender mejor por qué grupos muy pequeños en términos numéricos reclaman *como los demás* el derecho a tener sus propias escuelas. No tener su lengua escrita y enseñada en la escuela significaría una nueva discriminación: que su *cultura* no es considerada de igual valor e importancia, etc.[26].

- *La escuela es parte de un proyecto político*. Por ser *signo de identidad* y de reconocimiento de un derecho colectivo, pero también un poderoso lugar donde se transmiten nuevos y viejos saberes, discursos, ideologías y se socializa a los niños (tantas cosas que son nuevas para las sociedades que no tenían esta institución), las escuelas bilingües y biculturales (EBB) tienen que cumplir para las organizaciones indígenas un papel político. Cuando se leen los planteamientos que acompañan muchos de los proyectos o programas de las EBB, nos encontramos frente a un raciocinio, una propuesta, que en muchos de sus aspectos nos recuerda poderosamente lo que vimos cuando señalamos el papel de la escuela en la construcción nacional, en particular en el caso de México.

[26] En México, por ejemplo, solo el criterio lingüístico es considerado pertinente para definir a la población indígena en los censos nacionales y no es reconocido como indígena quien no habla un idioma diferente del castellano.

> Las EBB tienen que favorecer el *orgullo étnico* (Weber, 1946), el amor a su comunidad, la solidaridad entre sus miembros, el rescate y el conocimiento de su propia historia y cultura, de sus derechos históricos como pueblos, el fortalecimiento de su autonomía e identidad, etc.: tantas cosas que leímos en la constitución mexicana, con la diferencia de que se trata aquí de un proyecto étnico y no nacional. Un proyecto que trata de combinar, como ya lo vimos, valores y conocimientos particularistas, comunitarios, con otros que son deslocalizados, vienen de afuera y son exigencias de la modernidad instrumental. Una combinación perfecta ya que estas EBB se proponen rescatar la escuela quitándole su dimensión etnocida.

Para ilustrar lo que representa la escuela en el seno de una organización indígena particular es pertinente transcribir algunos extractos de la *Propuesta de etnoeducación* formulada por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC):

> La educación escolarizada, como bien sabemos, se impuso a los indígenas como una institución ajena a sus estructuras sociales y culturales. El objeto básico del sistema escolar ha sido "civilizar" a los indígenas e "integrarlos" a la llamada sociedad nacional, sin tener en cuenta su derecho a una forma de vida propia (lengua, historia, costumbre, autoridades, formas de trabajo, tradiciones, creencias, etc.).
>
> No obstante esta realidad histórica, el CRIC considera que la escuela es una institución que, no solo se puede, sino que se debe rescatar, modificando las relaciones de poder que se instauraron en su interior, adaptando sus contenidos curriculares a los intereses y necesidades de las comunidades y haciendo de ella un espacio para la revaloración de los saberes populares y tradicionales.
>
> Esto quiere decir que el Programa de Educación tiene que sustentarse en valores propios, por los cuales se busca que los niños sean:
>
> - Personas orgullosas de ser indígenas.
> - Hombres fuertes y trabajadores que defiendan y cuiden la tierra.
> - Que defiendan y amen la vida comunitaria.
> - Que sean buenos dirigentes y cabildantes.
> - Que sean respetuosos de las autoridades tradicionales.
> - Que colaboren en el fortalecimiento de la unidad.
> - Que sean críticos de la realidad.
>
> [...] Las lenguas indígenas han sido lenguas orales, pero la situación actual exige que estas se escriban. El CRIC considera que la utilización de la lengua, tanto oral como escrita es fundamental para la conservación de la identidad étnica. (CRIC, 1992: 35-40)

Las escuelas bilingües, analizadas del lado de las organizaciones indígenas, corresponden a un proyecto político de fortalecimiento de la etnicidad, proyecto de construcción y politización de una identidad étnica. La lengua que se va a enseñar, como en todo nacionalismo étnico, define y objetiva una identidad y una

territorialidad (el espacio físico que ocupan los locutores); y la autonomía educativa que se reivindica —sea la posibilidad de decidir los contenidos culturales y de controlar el funcionamiento del espacio institucional— hace parte de un proyecto de *empoderamiento* de la comunidad.

Ahora bien, antes de considerar lo que puede ser la demanda educativa de las familias indígenas, quisiera subrayar que no traté directamente aquí dos importantes temáticas que seguramente tendrían que ser consideradas cuando se examinan las propuestas de las EBB: 1) el interés funcional y objetivo de aprender a leer y escribir en la propia lengua materna, interés que se duplica cuando se trata de una población monolingüe; y 2) lo que se entiende por *cultura* cuando se propone enseñar una cultura indígena en la escuela. Quisiera también añadir que, desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, este proyecto, aun cuando parezca muy ambicioso, puede ser exitoso.

No me siento competente para discutir acerca de la primera cuestión, pero entiendo que hay un amplio acuerdo sobre el hecho de que no tiene gran sentido aprender a leer y escribir en una lengua que no se conoce. Por eso, hace años que se propone favorecer escuelas bilingües como vimos en el caso de México. De pronto añadiré que, hoy en día, esta situación de monolingüismo no es la más común, que probablemente el número de locutores monolingües en lengua indígena está destinado a disminuir fuertemente (con o sin la escuela), que existen comunidades indígenas enteras que no hablan sino el castellano y que, de todas maneras, está claro que un proyecto de enseñanza en lenguas vernáculas toma una particular significación cuando estamos frente a poblaciones bilingües en vía de pasar al monolingüismo en castellano, es decir, en peligro de perder lo que era su lengua materna. En esta última situación, no hay duda de que la escuela, con todo el peso simbólico que esta atribuía a su lengua y a su escritura, se puede presentar como un lugar de resistencia favorable a un renacimiento lingüístico.

La segunda cuestión es más compleja: ¿a qué se le llama *cultura indígena* (o a qué se reduce la *cultura*) cuando se la quiere enseñar en la escuela y quién lo decide? ¿No estamos, a veces, frente a una visión occidental de la cultura forjada desde la antropología cultural? ¿Será que tiene algún sentido querer transmitir a través de la escuela una *cultura* que era de tipo oral (por ejemplo si se trata de la mitología que ahora en ciertos grupos se quiere rescatar porque representa la esencia de la cultura) o el chamanismo?, y ¿qué significa enseñar en la escuela una *cultura* entendida en estos términos cuando corre el riesgo de presentase cada vez más desligada de toda una serie de prácticas que le daban sentido? Decidí no desarrollar aquí estas preguntas, ya que nos llevaría por largos y accidentados caminos[27]. Arriesgaré únicamente una doble hipótesis:

[27] Sobre esta temática, para el caso de poblaciones amazónicas, véase Jackson (1995), Hugh Jones (1997), Landaburu y Echeverri (1995), Rival (1997), Ribamar (2000).

Por la razones que señalé en este texto, pienso que si de verdad la propuesta de las EBB introduce una ruptura frente a lo que representó el proyecto educativo formulado desde el Estado para construir la nación, esta ruptura se da dentro de la escuela como institución y no en contra de ella, es decir, ocupa un lugar secundario frente a lo que, en sí misma, representa para las poblaciones indígenas la introducción de la escuela (sea o no bilingüe) y el aprendizaje de la lectoescritura, ya que hasta ahora ellas no tenían acceso a esta institución de la modernidad y participaban de otra cultura.

Mi segunda hipótesis contempla los contenidos culturales y políticos que se introducen en las EBB con el propósito de fortalecer la identidad, rescatar la cultura, etc. Me parece que, paradójicamente, este proyecto político que hace referencia a la tradición, a los saberes locales y se propone legítimamente reescribir una historia desde un punto de vista indígena es en sí mismo eminentemente moderno. Por tanto, introduce un hito en lo que era el sistema de representación culturalmente definido del cual participaban muchos de los pueblos indígenas, particularmente los que, situados en la periferia del mundo colonial y capitalista, no podían ser considerados como campesinos. Por ejemplo, la visión que se construye de la historia como algo lineal (un pasado con sus secuencias históricas bien definidas, un futuro que tiene que ser diferente), la descripción que se hace de la sociedad global y de la posición estructural ocupada en esta por la población indígena, el análisis del poder y del papel que cumple el Estado y, por último, la formulación de un proyecto político emancipador basado en la idea de un destino colectivo, tantas cosas que explícita o implícitamente sostienen las contrapropuestas educativas diseñadas desde el movimiento indígena, constituyen una novedad progresista que no se puede entender fuera de la matriz proporcionada por el mismo mundo moderno[28].

Ahora bien, decía que, visto desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, el proyecto de EBB, pese a su complejidad y aparentes contradicciones, podría ser exitoso. Tomaré el caso emblemático de los shuar de Ecuador (los famosos jíbaros reductores de cabeza). Ellos, que sufrieron un dramático cambio en su vida, en su organización social y en su cultura con el avance del frente de colonización, fueron los primeros en organizarse en los años sesenta con la ayuda de los salesianos (una orden misionera especializada en educación), bajo la forma de una organización nueva y moderna (la Federación de los Centros Shuar). Pasaron (con el apoyo de la Federación de los Centros Shuar [FCS]) de una economía de cazadores horticultores a la cría de ganado por el mercado nacional y fueron los pioneros de un sistema de educación bilingüe y bicultural organizado en torno a escuelas radiofónicas en lengua shuar, que sin ninguna duda cumplieron un papel decisivo en un proceso de reconstrucción cultural y de afirmación identitaria como shuar e indígenas. Los shuar, con el apoyo de sus escuelas, formaron una nueva élite que tuvo un gran protagonismo en el proceso de organización de las diferentes naciones o pueblos indígenas que

[28] Si el mito es literalmente una *historia verdadera*, la historia, sea indígena o nacional, se construye en la escuela como nuevo mito, un discurso productor de identidad.

viven en el oriente ecuatoriano. Podríamos citar también, entre otras, la experiencia educativa que algún tiempo después empezó a desarrollar el CRIC en Colombia y que me parece haber cumplido un papel relevante en el proceso de movilización cultural (de politización de las identidades) que se dio en el Cauca.

En los dos casos observamos que los programas de educación que se estrenaron estuvieron estrechamente ligados a fuertes procesos organizativos y de reconstrucción identitaria que en otros campos fueron también capaces de modificar en profundidad la relación que existía entre la población indígena y su entorno económico, social y político. De pronto esto nos podría dar una pista de por qué la propuesta de la EBB fue exitosa en ciertas regiones, por qué no resultó en otras y cuáles son las condiciones que permiten u obstaculizan su desarrollo. Hay que considerar también que a una *oferta* de un currículo educativo diferente tiene que corresponder una *demanda* proveniente de las comunidades indígenas y de sus familias.

Padres e hijos frente a las EBB

Si dejamos a las organizaciones indígenas para considerar ahora las demandas educativas tal como suelen presentarse a nivel de los usuarios potenciales se observa una enorme diversidad entre las comunidades y a veces en el seno de una de estas y, lógicamente, esta heterogeneidad tiene que reflejarse en las expectativas de los padres e hijos frente a la escuela.

Como ya lo anotamos, las EBB no tienen el mismo significado para una familia (o una comunidad) monolingüe, bilingüe o que no habla sino el castellano. Esto no significa que sean necesariamente las comunidades y las familias más “tradicionales” las que reclamen la posibilidad de acceder a las EBB. A veces ocurre lo contrario: las demandas de EBB pueden aparecer con más fuerzas en el seno de grupos que sufrieron un fuerte proceso de cambio y tratan de *recuperar* su cultura y afirmar su identidad. Además, lo tradicional no está siempre donde uno lo imagina, y se multiplican los casos en los que comunidades que parecen no haber cambiado son pobladas por familias migrantes que pasan parte de su vida en el extranjero. Existen indígenas migrantes guatemaltecos que fuera de su lengua materna hablan más el inglés que el castellano. En otras zonas de refugio, es posible que la escuela no tenga para sus habitantes otro interés que aprender el castellano, contar y sumar, mejorar la alimentación de sus hijos (si esta ofrece un almuerzo diario) y disponer de un control médico, lo que significa acceder a elementos estratégicos para la sobrevivencia (caso de ciertas regiones de la Tarahumara en México[29]). En otras, aparentemente tan aisladas, la EBB puede al contrario resultar de una iniciativa local, expresión de un voluntad colectiva de afirmación cultural[30].

[29] Comunicación personal de J. L. Sariego.
[30] Caso del Pira-Paraná en Colombia (Hugh Jones, 1997).

Y qué pensar de una propuesta de EBB en medios urbanos, ya que cada día son más numerosos los hombres y mujeres que se identifican como miembros de un grupo indígena a pesar de estar radicados en un medio urbano, a veces desde varias generaciones atrás. En Chile, el último censo revela la presencia de unos quinientos mil indígenas en la ciudad de Santiago (esencialmente de origen mapuche). Aquí, que yo sepa, no existe ninguna escuela bilingüe, y ser indígena significa más bien en términos de estudios la posibilidad de pedir una beca de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi)[31] para ingresar a la universidad.

Esta complejidad no se da únicamente por la heterogeneidad de situaciones a las cuales nos referíamos, sino también porque la EBB tiene varias caras por sus potenciales utilizadores, dos de las cuales sobresalen: 1) la escuela como institución que transmite saberes necesarios para una integración en la sociedad moderna-urbana y que da un capital cultural valorizado en el mercado y sancionado por títulos; y 2) la escuela como nueva forma de transmisión de una herencia cultural y de construcción de una identidad. Si es cierto que la EBB trata precisamente de combinar estas dos funciones, puede ser que para las familias o las comunidades lo más importante en la escuela sea la primera función y que, por tanto, no se justifique, fuera del problema específico del aprendizaje de la lectoescritura para niños monolingües[32], mandar a los hijos a una escuela *para los indígenas*. En este caso es probable que se privilegie —si hay una posibilidad de escoger— la formación que aparentemente da más posibilidad de alcanzar el más alto nivel dentro del sistema educativo y, en consecuencia, el mayor capital cultural.

De hecho, no hay duda de que para muchas familias indígenas el acceso a la escuela se presenta como la única esperanza de que sus hijos alcancen una movilidad social, sea dentro de su propia comunidad, sea mediante la migración hacia la ciudad y/o el extranjero. Y este pragmatismo frente a lo que puede dar la escuela no significa que los que tengan esta estrategia sean “malos indígenas”, o que se deban sentir menos indígenas que los que no quieren la escuela, o los que la quieren únicamente para acceder a la lectoescritura, o quienes la quieren bilingüe y bicultural. Al revés, existen también situaciones, como en las escuelas bilingües de la ciudad de Tijuana, en la frontera con Estados Unidos, donde las escuelas bilingües instaladas a finales de los ochenta en barrios donde conviven migrantes mixtecos y mestizos son valorizadas por ambas comunidades, ya que ir a una escuela bilingüe se presenta, paradójicamente, como reafirmar su mexicanidad frente a los vecinos del norte y a los *sureños* (habitantes del sur de México) que suelen considerar a los fronterizos migrantes como demasiado *agringolados*. En esta situación de migración en zona de frontera la identidad mexicana pasa por la exaltación del pasado y el presente indígena de México, y la escuela bilingüe —que en realidad no dicta clase en lengua, pero que sí organiza manifestaciones

31 Comunicación oral de A. Aravena.

32 Lo que es un problema que tiene que resolver la escuela primaria sin que sea, por tanto, necesariamente *bicultural*.

culturales inspiradas de un folclor mixe— es el lugar donde los hijos de los mestizos y de los mixtecos reconstruyen su identidad[33].

Comentarios

Insistí sobre el hecho de que las EBB, cuando iban más allá de una propuesta de aprendizaje de lectoescritura en lengua materna para alumnos monolingües, se debían entender como parte de un proyecto político. De un lado, un proyecto formulado primero por las organizaciones indígenas que politizan una identidad étnica y ubican la lengua (y la cultura) como un elemento de primera importancia que permite objetivar (y construir) una frontera étnica y territorial (la de la comunidad imaginada formada por los hablantes de una misma lengua) y reclamar el reconocimiento de un cierto grado de autonomía (empezando por la educación). Del otro lado, un proyecto del Estado, que más recientemente y por diversas razones —pero sin excesivo entusiasmo— reconoce el carácter pluricultural de la nación e incorpora la propuesta de la EBB dentro de su política neoindigenista.

Quisiera para terminar preguntarme sobre la viabilidad de este proyecto en el marco actual de las sociedades latinoamericanas: ¿cuál puede ser su significado cuando se da en una coyuntura de aceleración de la globalización y de política neoliberal? y, finalmente, ¿cuál debería o podría ser el nuevo papel de la escuela en la constitución de naciones multiculturales?

1. En cuanto a la viabilidad de un proyecto de las EBB, ya señalamos casos de programas que existen desde hace veinte años o más, y con éxito. Pero no faltan ejemplos que muestran que no siempre existen las condiciones para que un programa de la EBB cumpla con las esperanzas de sus promotores. Frente a este panorama contrastado se puede preguntar cuáles son los elementos que deben ser reunidos para que una propuesta de la EBB sea exitosa. No hay duda de que son numerosas. Landaburu (s. f.), en un ensayo sugestivo sobre el desarrollo de la escritura en las sociedades indígenas, señala algunas de las condiciones que deben ser reunidas para que pueda prosperar: 1) la motivación, 2) la capacidad técnica 3) los medios para ejecutarla, y 4) la ocasión para ejercerla. Condiciones estas que no se encuentran de igual manera en todos los casos. Quisiera señalar aquí dos factores a mi parecer de especial relevancia.

[33] Vale la pena señalar el lugar de primera importancia que ocupó en el debate electoral el tema educativo en las elecciones presidenciales de 2000 en México. En este país, que tiene la población indígena más numerosa de América Latina, el debate se centró en la posibilidad, para cada mexicano, de acceder a la universidad y en la promesa del candidato del PRI (partido en el poder desde hace más de setenta años) de dotar de computadores y de clases de inglés a todas las escuelas del país. Aprender el inglés, utilizar un computador, acceder a la Internet se presentaban como respuesta a las aspiraciones más compartidas por las familias, hasta en las más remotas escuelas del país. Al contrario, el tema de la escuela bilingüe y bicultural fue no solo de poca relevancia sino que estuvo totalmente ausente del debate.

El primero tiene que ver con la densidad demográfica, mejor dicho, el número de locutores que comparten un mismo idioma y que conforman la base potencial para un programa educativo. El segundo, con la fuerza del proyecto político e ideológico que acompaña la propuesta de la EBB.

Existe una masa crítica de locutores sin la cual parece poco funcional y muy costoso desarrollar una literatura en lengua (toda clase de literatura) que se traduzca en textos, libros, etc. Sin un mínimo de escritores y lectores no puede prosperar una economía editorial que, a su vez, alimente el interés en la lectoescritura en lengua vernácula y no se puede dar el proceso que fue tan importante en el desarrollo del nacionalismo europeo del siglo XIX. En Colombia la fragmentación lingüística es enorme y la mitad de las 62 lenguas indígenas son habladas por menos de 1.000 personas. El caso del Brasil es semejante: los 350.000 indígenas brasileños hablan 170 lenguas diferentes y ninguna de ellas tiene más de 30.000 hablantes. Solamente 5 de esas lenguas tienen más de 5.000 hablantes y 50 lenguas tienen menos de 100 hablantes (Ribamar, 2000).

Además, la posibilidad de que prospere más allá de la escuela primaria una educación bilingüe y multicultural depende ampliamente de la presencia en cada grupo étnico de una clase media o pequeña burguesía indígena —sea un sector dinámico con capacidad económica conformado por profesionales, técnicos, comerciantes, intelectuales, pequeños empresarios rurales o urbanos, etc.— que no rompió sus lazos comunitarios (o los están reconstruyendo), que se identifique como perteneciente a una comunidad lingüística y cultural y, por tanto, que se comprometa a defender una educación que respete su identidad. Vale decir que hoy en día no es el caso de todos los grupos indígenas que viven en el continente, ya que muchos están alejados de los grandes grupos lingüísticos conformados por los aimaras y quichuas, mayas, náhuatls, mixe o zapotecos, donde más fácilmente, hoy o mañana, se podrá encontrar tal base social favorable a la construcción de un proyecto escolar alternativo. La fragmentación del mundo indígena en numerosos pueblos es una realidad objetiva que tiene fuertes implicaciones. Los centenares de pueblos que construyen su etnicidad lo hacen dentro de una identidad genérica, como indígenas, pero afirmando su especificidad como grupos étnicos identificados por una lengua, una cultura y eventualmente un territorio. El proyecto étnico de cada uno se traduce en una demanda específica de educación. En términos educativos, si existe un común derecho colectivo a una educación respetuosa de las lenguas y culturas indígenas, cuando se aplica este derecho no se traduce en una sola propuesta educativa sino que se fracciona.

El segundo factor es político-ideológico. Por ser la propuesta de las EBB parte de un proyecto político étnico, su viabilidad, más allá del número de locutores, dependerá ampliamente de la realidad del compromiso colectivo, es decir, de la voluntad colectiva. Esta no depende del tamaño de la población (vimos en el pasado pueblos muy numerosos optar por la castellanización y desaparecer como grupos lingüísticos) ya que perfectamente se puede manifestar con fuerza en grupos poco numerosos pero fuertemente cohesionados. Al fin y al cabo las relaciones lingüísticas son relaciones de

fuerza, y en estas no pesan únicamente la economía o la demografía, sino lo simbólico, lo subjetivo lo ideológico.

2. Este raciocinio nos lleva a formular un segundo comentario que tiene que ver ahora con el Estado y su política educativa. Como vimos, en América Latina la cuasi totalidad de los Estados reconocieron un derecho colectivo al uso de las lenguas vernáculas y a una educación bilingüe y bicultural, y lo hicieron en el momento preciso en el que sus gobiernos se empeñaban en promover políticas de corte neoliberal. No dudo de que reconocer el derecho a una educación bilingüe y bicultural es un paso importante, que tiene gran valor simbólico cuando se tiene en cuenta lo que representaba la escuela en una estrategia de asimilación. Considero también que este reconocimiento, que tiene su origen en el mismo movimiento social, abre el paso a nuevas iniciativas. Pero la descentralización, la autonomía y el gobierno indirecto que hacen parte de su nueva propuesta política pueden significar el vestido brillante bajo el cual el Estado esconde su renuncia a cumplir con su anterior deber: ofrecer una verdadera escolarización en términos de igualdad (y en el nivel más alto posible) a toda la población de su país. Puede encubrir su aceptación de la creciente marginalidad que afecta a vastos sectores de la población, y en particular a los pueblos indígenas que son los más pobres y vulnerables de todos. La escuela indígena puede ser un *remake* de una escuela rural que se quiere adaptar a la realidad social, cultural y económica de los campesinos y, por tanto, tiene que ser construida por la misma comunidad (ya que el trabajo comunitario hace parte de su cultura y no de la cultura urbana) y se presenta medio abandonada, sin libros ni material escolar...

Autonomía no debe significar ausencia del Estado, sino una nueva forma de cumplir con su deber educativo. Por eso, el neoindigenismo en el campo de la educación se tiene que traducir en la presencia, dentro del aparato administrativo del Estado, de un cuerpo específico con capacidad de decisión y la formación adecuada para permitir un verdadero desarrollo de la educación bilingüe e intercultural bajo el principio de la autonomía. Este se puede medir a través del presupuesto público que en forma descentralizada y con autonomía de decisión se orienta hacia la población indígena[34]. Arguedas, el gran escritor y antropólogo peruano, decía, pensando en la población indígena de su país, que no se puede construir una cultura sobre la pobreza (Fell, 1982). Resulta que con la creciente desigualdad que impera en América Latina nunca la población indígena en su conjunto fue tan pobre como ahora. Así que el principio de igualdad que se tiene que combinar en el campo educativo con el respeto de la diferencia y de la autonomía debería desembocar, más allá de la afirmación de grandes principios, en un esfuerzo particular del Estado hacia una discriminación positiva sin la cual no existe igualdad ni respeto. Hoy en día son pocos los países que cumplen

[34] Algo como la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dinieb) que fue creada en 1988 en Ecuador después de un proceso participativo adelantado con las organizaciones indígenas y que dispone de amplias funciones, y no como en Chile, donde el reconocimiento de la educación bilingüe intercultural se traduce en un puñado de funcionarios sin poder de decisión.

con este compromiso y van más allá de un escaso apoyo a programas que quedan a un nivel cuasi experimental.

3. Como vimos, la escuela fue entendida durante casi dos siglos como una institución central para transmitir los nuevos saberes descontextualizados e impersonales indispensables para el desarrollo de una sociedad moderna, cada día más urbana, industrial y con un alto grado de división orgánica del trabajo. También fue pensada como una institución que tenía que inculcar a sucesivas generaciones el sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional (estrechamente contextualizada) que se debía construir como una comunidad de cultura. La ciudadanía política pasaba por la escuela y por una progresiva *desafiliación*[35] de otros lazos comunitarios, étnicos y particularistas. Por eso era imperativo organizar una escuela abierta a todos, sin discriminación en torno a raza, religión y pertenencia étnica. Una misma escuela para todos.

Si se escucha lo que dicen las nuevas constituciones, se trata explícitamente de construir un nuevo proyecto de nación pluricultural, donde la cohesión social no dependa más de la homogeneidad organizada desde la escuela y el Estado y donde las diferencias, entendidas en términos culturales, no se consideren como un factor de fragmentación incompatible con la participación en un proyecto colectivo. Esta propuesta, que da la espalda al proyecto anterior, es totalmente nueva y está apenas esbozada. No se trata de regresar a un orden semejante al que prevalecía en el tiempo de la Colonia, cuando se organizaban barreras infranqueables entre diferentes comunidades o castas, ni tampoco de aferrarse a un imposible proyecto étnico nacional de corte romántico.

¿Cuál puede ser el papel de la escuela en este heteronacionalismo? Evidentemente tiene que ser reconsiderado. La cuestión que plantea el proyecto de nación pluricultural es la del estatuto que se confiere a las diferentes culturas "nativas" frente a la cultura hegemónica. ¿Será que se trata de organizar la coexistencia en un mismo espacio de diferentes etnonacionalismos que tratan de reducir al mínimo lo que se tiene que compartir (sobre los bancos de la escuela) y que, por tanto, se asigna a la escuela un papel decisivo en la producción y reproducción de la diferencia étnica, en la naturalización y esencialización de la cultura, en la construcción de fronteras étnicas? ¿Será que, por el contrario, los diferentes grupos, pueblos o nacionalidades que conforman y comparten la nación (y no todos son iguales en términos de fuerza económica y política), cada uno con sus diferencias culturales reconocidas y aceptadas, tienen por proyecto establecer en la educación una igualdad de tratamiento y, sobre esta base necesaria para el ejercicio de una verdadera democracia, proponen transmitir, a través de la escuela, un cuerpo común de saberes, necesario para la vida social en sociedades complejas y multiculturales?

Si es el segundo proyecto el que preferimos, y parece que lo es, hay que plantear el multiculturalismo en la educación como un imperativo para toda la educación, es decir para todos los grupos que conforman la nación. No se justifica muy bien por qué en un

---

35 Con respecto al concepto de *desafiliación* véase Castel (1996).

país reconocido como pluricultural sería solo la población indígena o afroamericana la que debería recibir una enseñanza bicultural. Al fin y al cabo, hablar de nación pluricultural supone que, por encima de las diferencias culturales que ahora tienen el derecho de afirmarse en un ámbito público, se teja un nuevo lazo o vínculo que una a todos los ciudadanos y se traduzca en una nueva cultura: la cultura de la interculturalidad.

Así que el reto para el Estado (como para las organizaciones indígenas que pretenden reconstruir la sociedad sobre la base de un igual respeto a las diferencias)[36] no es únicamente reconocer la autonomía educativa y el derecho a tener una EBB para los pueblos indígenas, sino trabajar para que se incorpore en todo el sistema educativo nacional los elementos de interculturalidad que permitan construir una nueva comunidad imaginada de índole multicultural. ¿Cuáles son los países de América Latina donde el Estado y las clases dirigentes están realmente empeñados en esta difícil pero necesaria tarea? La verdad es que la iniciativa y la imaginación estuvieron, hasta ahora, más del lado de las organizaciones indígenas que del Estado y de la clase dominante.

Epílogo

> Para nosotros es así. La humanidad entera, tanto los indígenas como los blancos, tenemos un origen común. Cuando la canoa-anaconda llegó a la cachivera de Ipanoré, en el río Vaupés, los ancestros de la humanidad empezaron a salir. El ancestro del blanco también estaba en la canoa. Salió de último. Yaeba-Goabë, el creador, lo mandó hacia el sur, y le dijo que debería hacer la guerra, robar y atracar a los demás para subsistir. A nosotros, quienes somos los hermanos mayores del hombre blanco, nos dio la orden de estar tranquilos, unidos y pacíficos.
>
> A nosotros, hermanos mayores del hombre blanco, Yeba-Goabë nos dio el poder de la memoria, la facultad de todo guardar en nuestra memoria: los cantos, las ceremonias rituales, los encantamientos para curar a las enfermedades [...]. Todo esto lo guardamos en nuestra memoria. Nada de lo que sabemos está en los libros. Yeba-Goabë dio el poder de la escritura al hombre blanco quien estaba de último en la canoa. Le dijo que con los libros obtendría todo lo que quería. Por esto, los blancos llegaron a donde nosotros con su escritura y sus libros. (Buchillet, 1993: 19-21)

Tolamãn Kenhiri (alias Luis Gómez Lana) es un desana que vive en el alto río Negro, sobre el río Tiquié. Es coautor con su padre Umusin Panlõn Kumu del primer libro de mitología escrito en lengua indígena por un indígena de la Amazonia (Panlõn Kumu y

[36] Del lado de las organizaciones indígenas es normal que, estando en un una fase de afirmación y politización de una identidad étnica ligada a un conjunto de derechos colectivos, su proyecto en el momento actual sea más bien introducir en la escuela lo que le faltaba y superar los factores que hacían de esta una institución que, bajo el proyecto del universalismo, negaba el derecho también universal a respetar las identidades culturales. Sin embargo, el mismo proyecto de la EBB muestra que esta exigencia no supone encerrarse en sí mismo y más bien desemboca en una propuesta híbrida que debe permitir construir un puente entre los diferentes grupos étnicos.

Kenhiri, 1980)[37]. Su padre, un gran *pajé* (chamán), quería dejar constancia por escrito de una palabra, un saber, recibido de sus propios padres (una palabra, un mito —es decir, literalmente, una historia verdadera— que de pronto se iba a perder), sin correr el riesgo de que esta palabra fuera desfigurada, mal entendida o apropiada por el blanco, el antropólogo o el misionero. Tolaman Kenhiri, primer escritor indígena, fue también el fundador de la Unión de Naciones Indígenas del río Tiquié (Unirt), una organización moderna, dinámica, que defiende los derechos territoriales, culturales y políticos de los desana. El fragmento que acabamos de presentar fue recogido de su boca algunos años después de la publicación del libro por Buchillet (1993).

Lo que nos relata Tolaman Kenhiri nos parece interesante por una doble razón: porque, aunque es muy parecido a los mitos que presentamos en la introducción de este texto, aquí no vemos nada que pueda ser entendido como expresión de una identidad negativa. No se trata de explicar la fuerza del blanco mediante un error originario del indígena. Al contrario, se opone el mundo del blanco, de la escritura, del fusil y de la Biblia —un mundo descrito como violento y destructor— al mundo de los desana, un mundo pacífico que tiene en herencia la memoria, los ritos, los cantos, etc., es decir, la cultura. No hay duda de que para Tolaman Kenhiri los valores que sustentan el mundo indígena son superiores a la fatalidad que acompaña al blanco, pese al poder destructor de su tecnología. Es interesante, también, porque Tolaman Kenhiri, escritor de su mitología y líder político desana, me parece emblemático de la encrucijada actual en la que se encuentran muchos pueblos indígenas, entre mito y utopía.

De hoy en adelante, el imperio de la memoria, de la oralidad y de los saberes ancestrales no significa para quien se proyecta en el futuro un rechazo de la escritura y de la escuela. El mito escrito por Tolaman Kenhiri se hace libro, y el libro ya tiene su propia existencia, su economía y sus lectores. Pasa de manos en manos, se traduce en otras lenguas, entra en las bibliotecas y/o en las escuelas. El indígena que escribe un libro puede leer libros que no ha escrito. Su libro puede ser leído por un desana, que de pronto pierde la memoria, o por un blanco que la desprecia.

En el mundo de la hibridación y del mestizaje, que es también un mundo donde se construyen y se afianzan nuevas identidades étnicas, ya no se puede oponer como antes las culturas de la oralidad y de la memoria a las culturas del libro y de la escuela, las culturas *tradicionales* a las culturas *modernas*. En sociedades multiculturales y que se reconocen como tales, textos como el de Tolaman Kenhiri deberían ser leídos en todas las escuelas de la nación y comentados, ya que no solamente nos dan otra versión de una historia que también es nuestra historia, sino que defienden valores que son universales. Necesitamos de la memoria de Tolaman Kenhiri, como los desana del río Tiquié y de la Unirt requieren de la escritura y de la escuela.

---

[37] Véase el comentario que hace del libro Rama (1982). La mitología desana había sido presentada y analizada previamente por Reichel-Dolmatoff (1971) con base en el material proporcionado por un informador desana, Antonio Guzmán, exinstitutor que vivía en Bogotá.

Bibliografía

Agier, M. 1992. "Etnopolítique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahía". *Cahiers d'Etudes Africaines* 125. xxxii-1: 53-81.

Agier, M. y M. R. de Carvalho. 1994. "Nación, raza, cultura. La trayectoria de los movimientos negro e indígena en la sociedad brasileña". *Cahiers des Amériques Latines* 17.

Aguirre Beltrán, G. 1983. *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. México: Casa Chata-Ciesas.

Albert, B. 1997. "Territorialité, ethnopolitique et développement à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". *Cahiers des Amériques Latines* 23:177-210.

Anderson, B. 1983. *Imagined Communities*. Londres: Verso.

Ardito, W. 1997. *Los indígenas y la tierra en las leyes de América Latina*. Londres: Survival.

Arizpe, L. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Arocha, J. y N. S. de Friedemann. 1993. "Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia". *América Negra* 5.

Aubree, M. 1984. "Voyages entre corps et esprits". Tesis de doctorado de tercer ciclo, Universidad de París VII.

Aubree, M. 1985. "L'expansion du pentecôtisme au Brésil". *Braise* 2.

Bächler, G., ed. 1997. *Federalism against Ethnicity? Institutional, Legal and Democratic Instruments to Prevent Violent Minority Conflicts*. Zurich: Verlag Rüegger.

Barth, F., comp. 1969. *Ethnics Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Différence.* Bergen-Oslo, Londres: Universitets Forlaget, George Allen & Unwin.

Bastian, J. P. 1983. *Protestantismo y sociedad en México*. México: Cupsa.

Bastian, J. P. 1994. *Le protestantisme en Amérique Latine: une approche socio-historique*. Ginebra: Labor et Fides.

Bayart, J. F. 1960. *L'illusion identitaire*. París: Fayard.

Bebbintgon, A. J. 1992. *Searching for an "Indigenous" Agricultural Development: Indian Organizations and NGOs int the Central Andes of Ecuador*. Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, Working Papers 45.

Blanquer, C. y C. Gros. 1996. "La Colombie face au troisième millénaire". Travaux et mémoires de l'iheal. París.

Bonilla, V. D. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios; el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.

Bonilla, V. D. 1983. "Experiencias de investigación educación en comunidades paeces". *Civilización* 1.

Bourdieu, P. 1980. "L'identité et la représentation. Elements pour une reflection crítique sur l'idée de région". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35.

Bourdieu, P. 1994. *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*. París: Du Seuil.

Buchillet, D. 1997. "De la colonie à la république. Images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil". *Cahiers des Amériques Latines* 23.

Bushnell, D. 1996. *Colombia, una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta.

Carneiro da Cunha, M. 1981. "Criteria of indian identity, a lesson *in* anthropology". *Folha de São Paulo* 12.

Castel, R. 1996. *La métamorphose de la question sociale, une chronique du salariat*. París: Fayard.

Chanu, P. 1965. "Le protestantisme latino-américain". *Cahiers de Sociologie Economique.*

Chaumeil J. P. 1989. "Amazonia peruana: identidades étnicas en movimiento". *Actas del coloquio internacional: Ecología, Desarrollo Socioeconómico y Cooperación científica en la Amazonia*, 233-243. Belem.

Chaumeil, J. P. 1997. "Retour à la terre promise. Colonisation des frontières et mouvement Israelita dans la forêt péruvienne". *Cahiers des Amériques Latines* 23.

Clifford, J. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Connor, W. 1998. *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.

Consejo Regional Indígena del Cauca. 1992. "La propuesta de etnoeducación del cric". *Educación y Cultura* 27: 35-40.

Cruz, M. A. 1990. En *Aluna, comp. por* G. Triana. Bogotá: Presidencia de la República-pnr-Colcultura.

Dantas, B., J. A. Sampaïo y M. R. Carvalho. 1992. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: Um esbozo histórico". En *História dos índios do Brasil*, org. M. R. Carneiro, 431-456. São Paulo: Fapesp: SMC, Companhia das Letras.

Davis, S. 1993. *The World Bank and the Indigenous People*. Washington: Banco Mundial.

Deas, M. 1993. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literaturas colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.

Descola, P. 1994. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. París: Terre Humaine, Plon.

Deutsch, K. 1953/1966. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into de Foundation of Nationality*. Cambridge, Massachussetts: Technology Press, John Wiley & Sons.

Elias, N. 1991. La société des individus. París: Fayard.

Fassin, D. 1991. "Equateur: les nouveaux enjeux de la question indienne". *Problèmes de l'Amérique latine* 3.

Faulhaber, P. 1992. "Refletindo sobre movimentos étnicos: A barreira da Missão depois da demarcação". XVI réunion da Ampocs. Mimeo.

Favre, H. 1986. "Bolivar et les indiens", *L'Herne*, 272-286.

Fell, E. M. 1982. "Problèmes et perspectives de l'indianité péruvienne: le point de vue d'un témoin privilégié, José Maria Arguedas". *Amérique Latine* 12: 51-59.

Findji, M. T. 1990. "Identidad nacional y regional". En Aluna, comp. G. Triana. Bogotá: Presidencia de la República-PNR-Colcultura.

Findi, M.T. 1992. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En *The Making of Social Movements in Latin America, editado por* A. Escobar y S. Álvarez. Boulder, CO: Westview Press.

Findji, M. T. 1993. "Tras las huellas de los paeces". En *Encrucijadas de Colombia Amerindia, editado por* François Correa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Friedemann, Nina S. de. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana" En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia, editado por* J. Arocha y N. S. de Friedemann. Bogotá: Etno.

García Ruiz, J. F. 1988. "L'Etat, le religieux et le contrôle de la population indigène de Guatemala". *Revue Française de Science Politique* 5.

García-Ruiz, J. 1992. "De la identidad aceptada a la identidad elegida: el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala". *Estudios Sociológicos del Colegio de México* X.30: 713-757.

Garma Navarro, C. 1983. "Poder, conflicto y reelaboración simbólica: protestantismo en una comunidad totonaca". Tesis presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Garma Navarro, C. 1984. "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México". *América Indígena* 64.1. México.

Garma Navarro, C. 1992. "Pentecôtisme rural et urbain aun Mexique: différences et similitudes". *Social Compass* 39.3.

Geffray, C., P. Léna y R. Araujo, coords.. 1996. *Lusotopie, l''oppression paternaliste" au Brésil*. París: Karthala.

Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Gellner, E. 1989. *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Germani, G. 1960. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Eudeba.

Giraud, M. 1994. "Las identidades antillesas entre negritud y creolidad". *Cahiers des Amériques Latines* 17.

González, D. s. f. *Los paeces, o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Medellín: La Rueda Suelta.

Goody, J., ed. 1968. *Literacy in Tradicional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.

Goody, J. 1990. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.

Gros, C. 1967. "Pour un aménagement du Pays Viganais: de l'agriculture au tourisme". Mémoire DES Science Economique, Université de Montpellier I.

Gros, C. 1968a. "L'économie du Pays Viganais". Economie Méridionale 63 (tercer trimestre).

Gros, C. 1968b. "De l'attitude des syndicats pendant les mois de mai et juin 1968". Mémoire DES Sciences Politiques, Université de Montpellier I.

Gros, C., coord. 1973. "Bals et fêtes dans la région de Montpellier". Trabajo de seminario de aplicación UER XI (sociologie), Université Paul Valéry.

Gros, C. 1974. "Migrations et marginalité en Colombie, le cas des femmes des villes et de campagnes". Tesis de tercer ciclo, Université de París VII, París.

Gros, C., coord. 1974. "Observation permanente du changement social et culturel" Informe CRPEE, Montpellier.

Gros, C. 1976a. "Introduction de nouveaux outils et changements sociaux. Le cas des Indiens Tatuyo du Vaupés. Colombie". Cahiers des Amériques Latines 13-14.

Gros, C. 1976b. "Les mouvements sociaux paysans dans le sud-oest colombien". Documento de trabajo de l'Ersipal 2. París: Credal-CNRS.

Gros, C. 1978. "Colonisation de la fôret et rôle de l'Etat, quelques remarques sur le cas de l'Orient colombien". *L'encadrement des paysanneries dans les zones de colonisation en Amérique latine*. París: Série Travaux et Mémoires de l'Iheal 32.

Gros, C. 1980a. "Force de travail disponible dans une unité doméstique et reproduction de l'économie paysanne". Documento de investigación de l'Ersipal 12. París: Credal-CNRS.

Gros, C. 1980b. “Mercado de fuerza de trabajo campesino”. Document de investigación de l’Ersipal 17. Paris: Credal-CNRS.

Gros, C. 1981a. “Transnacionales, espace national, force de travail, le cas de Renault en Colombie”. *Perspectives Latinoaméricaines* 2.

Gros, C. 1981b. “Une organisation indienne en lutte pour la terre, le Conseil régional Indigène du Cauca”. Document de trabajo de l’Eesipal 20. París: Credal-CNRS. [Versión abreviada en *Indianité, ethnocide et indigénisme en Amérique latine*. París: CNRS. 1982. Traducido y publicado en México: “Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo indígena del Cauca”. En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México: Cemca, 1988].

Gros, C. 1982a. “Guérillas et mouvements indiens paysans dans les années 1960 en Amérique Latine”. *Cahiers des Amériques Latines*. Número especial: Ethnosociologie du refus; résistance, révoltes et insurrections indiennnes en Mésoamérique et dans les Andes.

Gros, C. 1982b. “El mercado de fuerza de trabajo en la agricultura capitalista”. Monografías, serie 2. Cali: Cidse.

Gros, C. 1982c. “La nouvellle région du cacao. Specifités locales et marché du travail et milieu rural dans l’Etat de Bahia”. Documento de investigación 2. París: Credal-CNRS.

Gros, C. 1983. “L’agriculture colombienne à la croisée des chemins: de l’administration Turbay à l’administration Betancur”. *Amérique Latine* 13.

Gros, C. 1984. “Vous avez dit Indien? L’Etat et les critères d’indianité en Colombie et au Brésil”. Documento de investigación de l’Ersipal. París: Credal-CNRS. París. [Versión abreviada en *Cahiers des Amériques Latines*. Nouvellle série, 1985].

Gros, C. 1985a. “Popayán, deux ans après: autopsie d’un désastre”. *Amérique Latine* 23. [Traducido y publicado en Colombia: “Popayán dos años después, autopsia de un desastre”. *Boletín Socio-económico*. Cidse-Universidad del Valle, Cali].

Gros, C. 1985b. “Luttes indiennes et pratiques autogestionnaires au Pérou, en Colombie et en Equateur”. *Cahiers des Amériques Latines*. Nouvelle série 2-3. [Traducido y publicado en Colombia: “Luchas indígenas y prácticas autogestionarias. Algunas reflexiones a partir de tres estudios de caso”. *Estudios Rurales Latino-americanos* 10.1, 1987. Publicado en México en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* tercer trimestre, 1988].

Gros, C. 1985c. “Réforme agraire, démocratie et modernisation: quelques réflexions à partir de la Colombie et du Brésil”. Actas del coloquio: Agricultures et Paysanneries en Amérique Latine: Mutations et Recompositions.

Gros, C. 1986. “Le Plan ‘Cambio con Equidad’ et la politique agraire du président Betancur (1982-1986)”. Documento de trabajo de l’Ersipal 38. París: Credal-CNRS.

Gros, C. 1987. “Colombie: réforme agraire et processus de paix”. *Problèmes d’Amérique Latine*. La Documentation Française 84. París. [Traducido y publicado en Mé-

xico: “Reforma agraria y proceso de paz en Colombia”. *Revista Mexicana de Sociología* L.1., 1988].

Gros, C. 1990a. “Colombie: nouvelle politique indigéniste et organisations indiennes”. *Problèmes d’Amérique latine*.

Gros, C. 1990b. “Guérillas et organisations indigènes: vingt ans après”. Documento de investigación del Credal 219. París: Credal-Iheal.

Gros, C. 1990c. “Quel avenir pour la réforme agraire au Brésil”. *Le Brésil a l’aube du troisième millénaire*. Col. Travaux et Mémoires de l’Iheal.

Gros, C. 1991a. “L’Etat et les communautés indigènes en Colombie: autonomie et dépendance”. Amazonie, écologie et développement. Colección Estudios Amazónicos, Universidad Federal de Pará.

Gros, C. 1991b. “Les paysanneries des cordillères face aux mouvements de guérillas et à la drogue: victimes ou acteurs?”. *Revue Tiers-Monde* 128.

Gros, C. 1991c. *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales*. Bogotá: Cerec.

Gros, C. 1992. “Attention un indien peut cacher un autre! droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie”. *Caravelle* 59: 139-150.

Gros, C. 1993a. “L’Etat et les communautés indigènes: autonomie et dépendance en Colombie”. En *L’Amérique du Sud aux xix et xx siècles, héritages et territoires, editado* por H. Rivière. París: Armand Colin.

Gros, C. 1993b, mayo-agosto. “Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia”. *Análisis político* 19.

Gros, C. 1995. “Identités indiennes, identités nouvelles. Quelques réflexions à partir du cas Colombien”. *Caravelle* 68.

Gros, C. 1996. “Un ajustement à visage Indien ?”. En *La Colombie face au troisième millénaire,* editado por J. M. Blanquer y C. Gros. París: Travaux et Mémoires de l’Iheal.

Gros, C. 1997a. “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”. En *Antropología en la modernidad,* editado por M. V. Uribe y E. Restrepo, 13-60. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Gros, C. 1997b. “L’Indien est-il soluble dans la modernité? Ou, de quelques bonnes raisons de parler des Amazonies indiennes”. *Cahiers des Amériques Latines* 23.

Gros, C. 1998a. *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l’Amérique Latine*. París: L’Harmattan.

Gros, C. 1998b. “Projet ethnique et citoyenneté: le cas latino-américain”. *La Revue Internationale et Stratégique* 31.

Gros, C. 1999. “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”. *Análisis Político* 36: 3-20.

Gros, C. 1999b. "*Evangelical Protestation and Indigeneous Populations*". Bulletin of Latin American Research 18.2.

Gros, C. 2000. *La nation en question: indentité ou metisaje?* Herodote 99.

Gros, C. y Y. Le Bot. 1980. "Sauver la paysannerie du Tiers monde? La politique de la Banque Mondiale à l'égard de la petite agriculture: le cas colombien". *Problèmes d'Amérique Latine*. La Documentation Française 56.

Gros, C. y Y. Le Bot. 1982. "Notes sur l'idéologie politique latinoaméricaine et la question indienne" Document de recherche de l'ERSIPAL. N° 23. CREDAL-CNRS. París. Publicado en *Pluriel*, N° 32-33. 1982-1983.

Gros, C. y Y. Le Bot. 1988. "Moskitia: La question de l'autonomie de la côte Atlantique du Nicaragua". Documento de trabajo de l'Ersipal 42-43. París: Credal-CNRS. [Versión abreviada en Actas del Coloquio "Pouvoirs locaux régionalismes et décentralisation". *Travaux et Mémoires de l'Iheal*. París, 1989].

Gros, C. y J. M. Rojas. 1982. Sur le marché du travail agricole et la reproduction de la force de travail paysanne. Cali: Publicaciones Univalle-Cidse.

Gruzinski, S. 1999. *Le pensée métisse*. París: Fayard.

Guerra, F. X. 1992. "Les avatars de la représentation au XIX° siècle". En *Réinventer la démocratie, le défi Latino-américain*, editado por G. Couffignal, 49-84. París: Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Guerrero, A. 1997. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race'. Late 19th-Century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 29: 555-590.

Gurr, T. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press.

Gurr, T. 1993. "Why Minorities Rebel: A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflicts since 1945". *International Political Science Review* 1.2: 161-201.

Gurr, T. 1995. "Why do Minorites Rebel?". Ponencia presentada en el simposio "Federalism against Ethnicity? Institutional, Legal and Democratic Instruments to Prevent Violent Minority Conflicts". ONU. Bâle.

Hale, C. 1997. "Cultural Politics of Identity in Latin America". *Annual Reviews of Anthropology* 26: 567-590.

Hémond, A. 1998. "Des amateros aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations identitaires et territoriales d'une région indienne au Mexique". *Trace* 3: 39-49.

Hobsbawm, E. 1989. *Nations and Nationalism since 1790. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawn, E. y T. Ranger. 1990. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. 1988. "The Gun and the Bow". *L'Homme* 106-107.

Hugh-Jones, S. 1997. “Education et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana”. *Cahiers des Amériques Latines* 23: 94-121.

Hvalkof, S. y P. Aaby. 1981. “No Tobacco, No Hallelujah”. En *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary of the Summer Institute of Linguisitics, editado por* S. Hvalkof y P. Aaby. Copenhague: IWGIA.

Itturalde, D. 1997. “Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas”. *Alteridades* 7.14.

Jackson, J. 1990. “Changing Tukanoan Ethnicity and the Concept of Culture”. Texto presentado en el simposio “Amazonian Synthesis, an Integration of Disciplines, Paradigms and Methodologies. Nova Friburgo, Brasil, 2 de junio.

Jackson, J. 1991. “Being and Becoming an Indian in the Vaupès”. En *Nation States and Indians in Latin America*, editado por J. Sherzer y G. Urban, 131-155. Austin: University of Texas Press.

Jackson, J. 1995. “Preserving Indian Culture: Schaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia”. *Cultural Anthropology* 10.3: 302-329.

Jackson, J. 1996. “¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?”. En *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*. Vol. 1, 439-472. Compilado por F. Santos Granero. Quito: Flacso, Abya-Yalá.

Jiménez, G. 1988. *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. México: Ciesas.

Klaiber, J. 1992. “The Church in Peru, Ecuador and Bolivia”. En *The Church in Latin America (1492-1992), editado por* E. Dussel. Burns and Oates: Search Press.

Lalive d’Epinay, C. 1970, “Les protestantismes latino-américains”. *Archives de Sociologie des Religions* 30.

Landaburu, J. 1998. “Amérique Latine: la réaction indigène à l’écriture occidentale”. *Repenser l’Ecole, Témoignages et Expériences Éducatives en Milieu Autochtone, Ethnies* 22-23: 105-128.

Landaburu, J. s. f. “El desarrollo de la escritura en las sociedades indígenas”. Bogotá: CCELA. Mimeo.

Landaburu, J. y J. A. Echeverri. 1995. “Los nonuya del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir”. *Lenguas aborígenes de Colombia*, 39-60. Memorias VII Congreso de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá: Centro Ediciones CCELA-Uniandes.

Le Bot, Y. 1987. “Cent ans de protestantime au Guatemala (1882-1992)”. *Problèmes d’Amérique Latine* 86.

Le Bot, Y. 1992. “Communauté, violence et modernité: luttes sociales, question ethnique et conflits armés en Amérique centrale et en Amérique andine, 1970-1992”. Tesis de doctorado de Estado, EHESS.

Le Bot, Y. 1993. *La guerre en terre maya, communauté, violence et modernité au Guatemala*. París: Karthala.

Lemoine, M. 1994. "La révolte très politique des Indiens d'Equateur". *Le Monde Diplomatique* V.

Lévi-Strauss, C. 1991. *Histoire de lynx*. París: Plon.

Losonczy, A. M. 1996. "Frontières inter-ethniques au Choco et espace national colombien. L'enjeu du territoire". *Civilisations* 17-18.

Lyotard, J. F. 1979. *La condition post-moderne*. París: Editions de Minuit.

Martin, D. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwel.

Martínez, L. 1992. "El levantamiento indígena, la lucha por la tierra y el proyecto alternativo". *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana* 5: 71-79.

McLuhan, M. 1967. *La galaxia Gutemberg: génesis del homo typographicus*. Barcelona: Aguilar.

Mendras, H. 1953. *Etudes de sociologie rurele*. París: Armand Colin.

Meyer, J. 1990. "Les protestantismes en Amérique Latine, une perspective historique". *Cahiers des Amériques Latines* 9.

Miller, E. 1979. *Los tobas argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*. México: Siglo XXI.

Moreno, P. 1994. *Seminario sobre la historia del protestantismo en Colombia*. Bogotá: Iglesia Menonita.

Muratorio, B. 1980. "Protestantism and Capitalism, Revisited in the Rural Highlands of Ecuador". *Journal of Peasant Studies* 8.1: 37-60.

Muratorio, B. 1981. "Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo". En *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador, editado por* N. Whitten. Urbana: Universiy of Illinois Press.

Muratorio, B. 1982. *Etnicidad, evangelización, y protesta en el Ecuador*. Quito: Ciese.

Nagel, J. 1994. "Constructing Ethnicity and Recreating Identity and Culture". *Social Problems* 41.1.

Nagel, J. 1995. "American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity". *American Sociological Review* 60: 947-965.

Neveu, C. 1997. "Anthropologie de la citoyenneté" En *Anthropologie du politique*, editado por M. Abéles y H. P. Jeudy, 69-90. París: Armand Colin.

OEA. 1999, 12 de noviembre. "Proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas". Consejo Permanente, Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, DEA/ser.KVI-GT/DADIN, doc. 1/99.

Ogien, A. 1987. "Las utilizaciones de la identidad". En *Hacia sociedades pluriculturales. Estudios comparativos y situación en Francia. Actas del Coloquio Internacional de la Asociación Francesa de Antropólogos* (París, 9-11, Jv. 1986). París: Edición de l'Orstom.

ONU, 1972, 29 de junio. *Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*. E/CN.4/Sub.2/L.566.

ONU. 1998. "Proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas". Economic and Social Council. Commission of Human Rights.

Ordóñez, F. s. f. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Cali: Alianza Cristiana y Misionera de Cali.

Pabón, M. 1995. "La lengua de totoro: historia de una causa". En *Lenguas aborígenes de Colombia*. Memorias VII Congreso de Antropología, 90-110. Bogotá: Universidad de los Andes, CCELA.

Padilla, G. 1995. "Lo que contempla el bien. La ley y los pueblos indígenas en Colombia". Bogotá. Mimeo.

Panlõn Kumu, U. y T. Kenhiri. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Livraria Cultura Editora.

Pereira, A. M. 1994. "Investigación sobre sociedades religiosias no-católicas en Santa Fe de Bogotá (diagnóstico preliminar)". Bogotá. Mimeo.

Pozzobon, J. 1997. "Hiérarchie, liberté et exclusion. Réflexions sur l'identification de l'aire indigène Apaporis". *Cahiers des Amériques Latines* 23. París: Iheal.

Preston, D. 1978. "Pressure on Chimborazo Indians". *Geographical Magazine* 50: 613-618.

Rama, A. 1982. "La trace des Indiens d'Amazonie dans la litterature brésilienne". *Amerique Latine* 12.

Rappaport, J. 1984. "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia" *América Indígena* 44.1.

Rappaport, J. 1990. *The Politics of Memeory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reichel- Dolmatoff, G. 1968. *Desâna: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, G. y A. Reichel-Dolmatoff. 1961. *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Renan, E. 1992. *Qu'est-ce que une nation?* París: Presse Pocket.

Ribamar, J. 2000. "La escuela y el museo indígena en Brasil: etnicidad, memoria e intercultualidad". Ponencia presentada en el IV Simposio Internacional "*Estados nacionales, etnicidad y democracia*". Museo Nacional de Etnología, Osaka, 18-20 enero.

Rival, L. 1997. “Modernité et politques identitaires dans une société amazonienne”. *Cahiers des Amériques Latines* 23, 122-142.

Rivière d’Arc, H., coord. 1987. *Portraits de Bahia: travail et modernisation dans quatre régions agricoles d’un Etat du Brésil*. París: Maison des Sciences de l’Homme.

Rosaldo, R. 1997. “Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism”. En *Latino Cultural Citiznship. Claiming Identity, Space and Rights, editado por* W. V. Flores y R. Benmayor. Boston: Beacon Press Book.

Rouquié, A. 1987. *Amérique Latine : introduction à l’Extrême-Occident*. París: Seuil.

Ruiz, M. H. 1994. “La violence des anges”. *Feu Maya, le Soulèvement au Chiapas, Ethnies* 9.16-17.

Rus, J. y R. Wasserstrom. 1981. “Evangelization and Political Control: The SIL in Mexico”. En *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguisitics, editado por* S. Hvalkof y P. Aaby. Copenhague: IWGIA.

Salazar, E. 1977. “An Indian Federation in Lowland Ecuador”. Documento 28. Copenhague. IWGIA.

“San Juan Chamulas: solución en suspenso”. 1994. Ho*jarasca* 33-34: 17-18.

Sánchez-Parga, J. 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Santana, R. 1992a. “Actores y escenarios étnicos en Ecuador, el levantamiento de 1990”. *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Lusobrésilien* 59.

Santana, R. 1992b. *Les indiens d’Equateur, citoyens dans l’ethnicité?* París: CNRS.

Schnapper, D. 1994. *La communauté des citoyens; sur l’idée moderne de nation*. París: NRF.

Schneider J. y R. Rapp, eds. 1995. *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric Wolf*. Berkeley: University of California Press.

Stavenhagen, R. 1972. *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Stoll, D. 1981. “Higher Power: Wycliffe’s Colombian Advance”. En *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institut of Linguistics, editado por* S. Hvalkof y P. Aaby. Copenhague: IWGIA.

Stoll, D. 1990. *Is Latin America Turning Protestant*? *The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

Tejera, H. 1991. “Chiapas, política, religión. Vivir para creer”. *México Indígena:* 19-22.

Tickel, O. 1991. “Expulsiones indígenas en las sierras de Chiapas”. *Boletín IWGIA* 2: 9-14.

Todorov, T. 1989. *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*. París: Le Seuil.

Touraine, A. 1988. La parole et la sang, politique et societé en Amérique Latine. París: Odile Jacob.

Touraine, A. 1996. "Faux et vrais problèmes". En *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, editado por M. Wieviorka, 291-319. París: La Découverte.

Touraine, A. 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*. París: Fayard.

Trochez C. T. y M. A. Flor. 1990. "Historia de los guambianos". En *Aluna, compilado por* G. Triana. Bogotá: Presidencia de la República-PNR-Colcultura.

Turner, T. 1996. "El desafío de las imágenes". En *Globalización y cambio en la amazonia indígena*. Vol. 1, compilado por F. Santos Granero, 397-438. Quito: Abya-Yala.

Unidad Alvaro Ulcué. 1990, junio. Tercer Encuentro de Indígenas Yanaconas del Macizo Central Colombiano 17. Consejo Regional Indígena del Cauca.

Unidad Alvaro Ulcué. 1992, abril. Conclusiones de la asamblea plenaria yanacona 24. Consejo Regional Indígena del Cauca.

Unidad Indígena. 1978, agosto. "El renacer de los murui". *Unidad Indígena*.

Unidad Indígena. 1993, agosto. "Los kankuamo: reencuentro con sus raíces". *Unidad Indígena* 105.

Unidad Indígena. 1996, mayo. "Sierra Nevada de Santa Marta: pueblos indígenas y *línea negra*". *Unidad Indígena*.

Valero Corzo, G. 1993 "Los kankuamos, en busca de sus raíces: congreso kankuamo en Atanquez, Cesar, busca restablecer los clanes, recuperar la lengua olvidada, recobrar la cultura y volver a los pagamentos sagrados". *El Espectador*, 20 de diciembre.

Varios autores. 1987. *Primera reunión de capitanes y líderes indígenas de los resguardos de Mirití, Yaigoje, Puerto Córdoba y Comeyafu*. *Puerto Remanso del Tigre, Amazonas, Colombia, 3-8 de abril de 1989*. Fundación Puerto Rastrojo.

Vayssière, P. 1987. "Les minorités religieuses en Amerique Centrale". *L'Ordinaire du Mexicaniste* 110.

Vernant, J. P. 1996. *Entre mythe et politique*. París: Seuil.

Wade, P. 1993. "El movimiento negro en Colombia". *América Negra* 5.

Wade, P. 1994. "Identités noires, identités indiennes en Colombia". *Cahiers des Amériques Latines* 17.

Wali, A. y S. Davis. 1992. "Protecting Amerindian Lands: An Overview of World Bank Experiences with Indians Land Regularization Programs in Lowland South America". Latin American and Caribean Technical Department, Regionals Studies, Program Report 19. Washington: Banco Mundial.

Weber, M. 1946. *Enssays in Sociology*. Compilado por H. H. Gerth y W. Millis. Nueva York: Oxford University Press.

Weber, M. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Nueva York: Macmillan.

Whitten, N. 1981. *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Wieviorka, M. 1993. *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. París: La Découverte.

Wilbert, J. y K. Simoneau 1991. *Folk Literature of the Yaruro Indians*. Los Ángeles: UCLA-Latin American Center Publications.

Zambrano, C. V. 1993. *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del macizo central*. Bogotá: ICAN-PNR, Presidencia de la República.

Zambrano, M. 1993. "Reconstituting Identity, Representing History: Urban Indigenous Resurgence in Contemporary Colombia". Ponencia presentada en el Annual Meeting of the American Anthropological Association. Wasshington D. C., diciembre.

Zermeño, S. 1996. *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. México: Siglo XXI.

Christian Gros

Sociólogo francés, especializado en sociología rural, movimientos sociales y población indígena; ha trabajado en Colombia, Ecuador y México. Fue director adjunto del Instituto de Altos Estudios para América Latina (Iheal, Francia). En la actualidad es investigador visitante del Ciesas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Colección *Antropología en la Modernidad*

La cambiante y compleja realidad de las sociedades contemporáneas, trátese de pobladores rurales distantes o de habitantes de las ciudades, requiere de instrumentos analíticos renovados para su comprensión. Con esta colección, el ICANH ofrece al público general y especializado distintos trabajos que muestran evoluciones novedosas del quehacer antropológico, para contribuir al desarrollo teórico y metodológico de la antropología colombiana y facilitar el diálogo con colegas de otras latitudes.

Descripción de la obra

Diez años después de su libro *Colombia indígena*, el sociólogo francés Christian Gros publica una nueva selección de textos escritos alrededor de la temática indígena y sobre su práctica como sociólogo dedicado a temas latinoamericanos. La mayor parte de ellos fueron editados en revistas y libros de difícil acceso para un lector colombiano. Es por ello que se han reunido en el presente volumen editado por el antropólogo Eduardo Restrepo.

En este texto, conclusión de un itinerario construido a partir de muchos ires y venires, Gros intenta responder múltiples preguntas decantadas en más de tres décadas de trabajo: ¿Cómo y por qué se construye o se reconstruye una identidad indígena y cuál puede ser el contenido de esta identidad bien presente en diferentes escenarios —sociales, culturales y políticos— de América Latina? ¿Se puede disolver el indígena en la modernidad? ¿Cuál es el peso de la globalización sobre la formación y ratificación de nuevos actores y discursos étnicos? ¿En áreas de población indígena el fenómeno del protestantismo es, en sí mismo, incompatible con la afirmación de una solidaridad ética y con el reclamo de nuevos derechos? ¿Cómo construir, entre el universalismo y el comunitarismo, un espacio de convivencia que permita reconocer los derechos culturales propios de quienes se identifican a sí mismos como indígenas, sin encerrar a los individuos y grupos en fortalezas comunitarias?